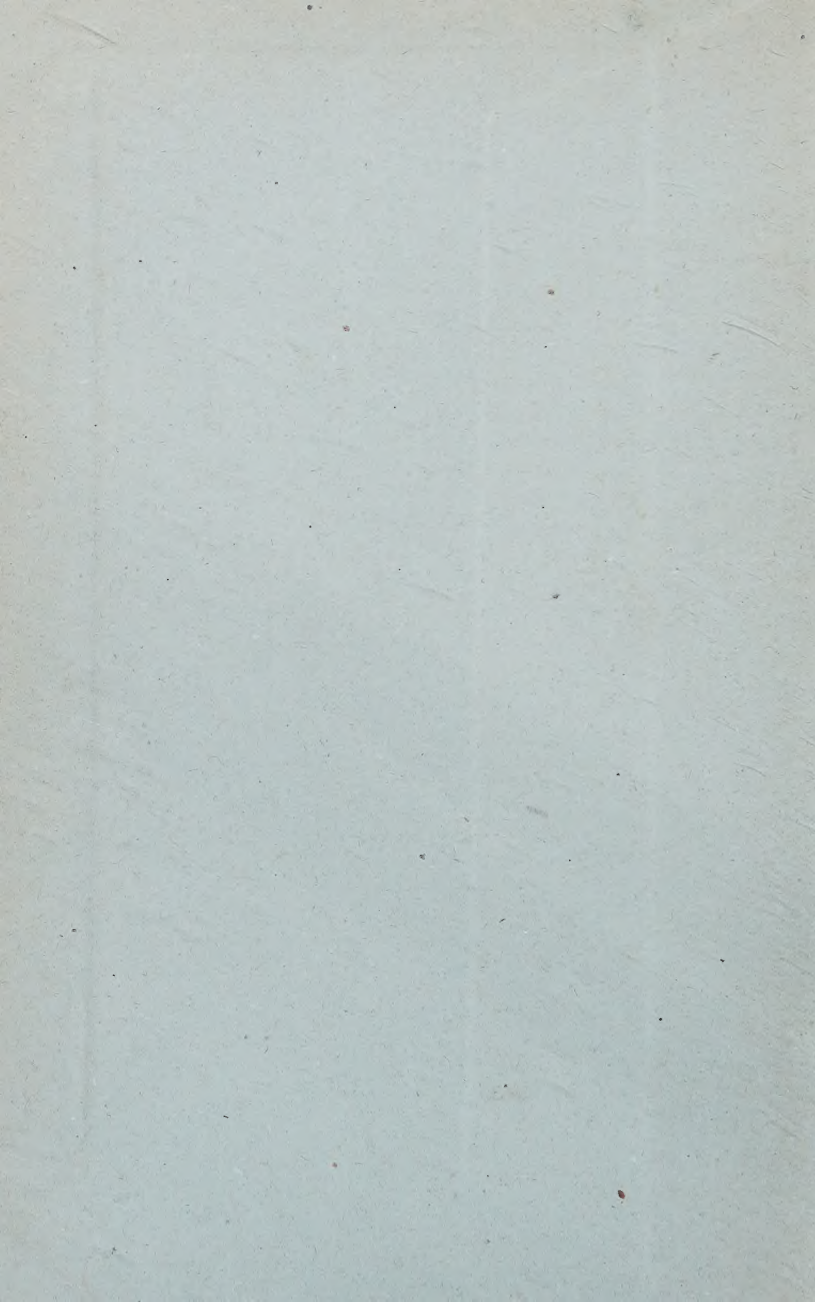






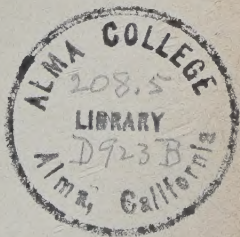
S. BELMOND
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE

ÉTUDES SUR LA PHILOSOPHIE DE DUNS SCOT

I.

DIEU

EXISTENCE ET COGNOSCIBILITÉ



PARIS
GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
Rue de Rennes, 117

1913

Dépôt

11, Avenue Roqueville, MONTE-CARLO

31255

La *Revue Thomiste* (1909) s'exprime ainsi au sujet du Docteur Subtil: « Nos esprits, superficiels par tendance et éducation, profiteront assurément à considérer la vigueur de cette intelligence, une des plus brillantes dans un des siècles les plus lumineux ». D'accord, sur ce point, avec la *Revue Thomiste*, nous estimons que le livre du P. Belmond intitulé: *Etudes sur la Philosophie de Duns Scot*, est d'une réelle actualité; aussi, est-ce de tout cœur que nous en souhaitons l'impression.

fr. M.-ALBERT O' NEILL
Lecteur en théologie.

Nihil obstat

Rome, 14 Juillet 1913.

fr. PACIFICUS MONZA
Min. Glis.

IMPRIMATUR

FR. ALBERTUS LEPIDI O. P. S. P. A. Magister.

IMPRIMATUR

FRANCISCUS Can. FABERI Vicariatus Urbis Adsector.

A LA MÉMOIRE

DE MON TRÈS ESTIMÉ MAÎTRE

T. R. P. FERDINAND COCHET



AVANT-PROPOS

Esse creaturae in tribus specialiter videtur differre ab Esse Divino. — Esse enim Divinum est primum; creaturae est secundarium : ac per hoc Esse divinum non est dependens; esse creaturae necessario est dependens. — Secunda differentia est quia Esse divinum est purum; esse creaturae est mixtum potentia, participatum et receptum. — Tertia differentia est quia Esse divinum non potest esse contractum, nec ad genus, nec ad speciem; esse cuiuscumque creaturae potest ad utrumque esse contractum.

SCOTUS, *De Rerum Principio*, quaestio VI, n. 2.

Le titre de ce livre exprime clairement la pensée qui a décidé l'auteur : contribuer, dans une certaine mesure, à faire mieux connaître la belle et profonde philosophie du Péripatétisme Chrétien à son apogée.

De cette philosophie, le bienheureux Jean Scot, surnommé par l'un de ses admirateurs « l'*Aigle des Théologiens* » ⁽¹⁾, est, avec saint Thomas, le représentant le mieux attitré, le plus caractérisé. Une école, longtemps prospère et puissante, s'est constamment réclamée de son enseignement. Son nom est encore sur toutes les lèvres. Ce que nos contemporaines savent surtout de lui, c'est que, sur diverses questions, Duns Scot est d'un avis diamétralement opposé aux dires de l'Aquinate. De là, les griefs, d'ailleurs erronés le

(1) BON. DERNOYE, *Medulla*, Antverpiae, 1657, p. 264.

plus souvent, que de nombreux écrivains propagent sans contrôle, et donc sans compétence aucune ⁽¹⁾.

Le désir de vérifier, sur le texte même du Subtil, le bien fondé des appréciations les plus accréditées aujourd'hui, nous a fait étudier objectivement l'œuvre doctrinale du célèbre franciscain. Nous en avons rapporté cette conviction, basée sur plusieurs années d'études persévérantes, que la pensée de Scot est évidemment, pour la forme comme pour le fond, bien différente de ce qu'elle a pu paraître à travers le prisme trompeur des controverses décadentes.

Ceux qui ont reproché au style de Scot d'être long, diffus, embrouillé, l'ont-ils réellement lu? A la vérité, la précision, la netteté, la vie sont les qualités dominantes de ces lumineuses pages, qu'il suffirait parfois de traduire, pour leur donner une allure toute moderne. Est-il exact que l'on doive s'y noyer dans l'enchevêtrement des systèmes? — Pourtant ceux-ci loin de s'entremêler ⁽²⁾, s'avancent à l'alignement et après les avoir numérotés, spécifiés, Duns Scot les passe en revue des pieds à la tête. Ceux-là sont en conséquence estimés inutilisables; tels autres ont droit à quelques égards; celui-ci a de l'endurance, de la tenue, de solides bases, il suffira de l'amender, de le consolider dans ses parties faibles... Et c'est, en effet, après cette étude longue et patiente des théories émises jusque là, que Duns Scot propose

⁽¹⁾ C'est ainsi que dans la traduction italienne de l'Histoire de l'Eglise par le cardinal Hergenröther due à Enrico Rosa, l'on signale à la page 417 du tome IV deux antinomies entre Duns Scot et Saint Thomas fondées, en ce qui concerne Scot, sur le texte des objections qu'il propose avant d'aborder la thèse.

⁽²⁾ *Diction.* VACANT-MANGENOT, article de F. JANSSEN, S. J. t. V. col. 1394.

sa solution. Est-cela que l'on appelle un défaut de méthode? — A Dieu plaise, que la multitude innombrable des censeurs du Subtil aient à un degré égal la clarté dans l'exposition, la suite dans la démonstration, le relief dans les conclusions ⁽¹⁾.

Fautives, quant à la lettre, les critiques de nos contemporains, seraient-elles du moins exactes eu égard à l'enseignement lui-même. Hélas! non! Que l'on retienne tout d'abord que les jugements en cours sont pour la plupart contradictoires et que ceux que les ont formulés reconnaissent eux-mêmes qu'ils n'ont pas consulté les écrits du Subtil.. Cette constatation n'est-elle pas de nature à infirmer considérablement les verdicts qu'ils portent?... L'on a allégué les éloges que des auteurs hétérodoxes auraient faits de la pensée scotiste. Or ceux-ci sont plutôt rares et ces suffrages de mauvais aloi sont le plus souvent fondés sur les reproches immérités que des écrivains sans scrupules ont répandus parmi nous. L'on a, par exemple, voulu s'autoriser d'une ou deux pages de M. Le Roy pour apparenter le dogmatisme de Duns Scot au pragmatisme condamné par Sa Sainteté Pie X. Or, il eût été facile de relever que, vu la texture de « Dogme et Critique », ou l'on devait reléguer ce mauvais livre dans la catégorie des documents mensongers, ou bien il eût fallu entreprendre contre M. Le Roy la défense

(1) L'étude comparée des œuvres de Scot et de quelques uns des scotistes les plus connus nous a fait conclure que, si les disciples de Scot ont eux-mêmes parlé de l'obscurité de ses doctrines, cela tient à ce qu'ils n'ont utilisé qu'une partie de ses écrits. C'est qu'en effet ceux-ci se complètent, s'éclairent et s'expliquent les uns par les autres.

de l'Ecriture, des Saints Pères, de la Tradition, des Conciles et des théologiens.

Duns Scot, dit-on, donne à l'expression de sa pensée une tournure originale et personnelle, à tel point qu'on ne peut voir en lui le fidèle interprète de la pensée thomiste ⁽¹⁾. — Sans doute ! Mais est-il aussi loin de Saint Thomas, qu'on le prétend ? Et, de plus, ne sait-on pas que le théologien de l'Immaculée Conception vécut à une époque très rapprochée de l'Aquinate ? — Autres temps, autres mœurs !... Le XIII et le XIV siècles sont encore trop peu connus et, si l'on doit à de récents travaux, une vision plus exacte de ces temps, seule la publication des œuvres inédites des contemporains de Saint Thomas et de Duns Scot, voire la reconstitution critique des textes remaniés par les copistes ⁽²⁾, permettront d'apprécier à sa juste valeur et de replacer la pensée franciscaine dans son cadre historique. Il faut si l'on tient à se libérer des méprises qu'entraîne une perspective insuffisante, que, laissant provisoirement dans l'oubli, les productions de la Scolastique à son déclin, l'on s'attache surtout à étudier dans les textes originaux la doctrine des Maîtres et des pseudo-Maîtres du Moyen-Age, Albert le Grand, Alexandre de Halès, S. Bonaventure, S. Thomas, Scot, Gilles

(1) Cf. ROUSSELOT et J. HUBY dans *Christus*, p. 875, prennent occasion de cette discordance dans les détails, pour dire qu'en Scot « l'harmonie de la foi et de la raison est déjà moindre » qu'en saint Thomas.

(2) Il y aurait tout avantage à faire pour Scot le travail de critique, déjà accompli pour les œuvres de S. Bonaventure et de Saint Thomas. Il n'est pas, en effet, vraisemblable que Duns Scot ait réellement écrit tous les traités, édités sous son nom, tandis qu'une partie de ses productions est encore inédite, sinon perdue.

de Rome, Henry de Gand, Bacon, Auriol, Mayron, Olive, Siger de Brabant, Occam et tant d'autres. Pour tout dire, l'on doit se familiariser avec la lettre des auteurs que les maîtres citent le plus souvent, S. Augustin, S. Anselme, S. Damascène, Boèce, Aristote, Gazali, Avicenne, Maïmonide, Averroès, Avicebron. Il ne s'agit pas, en effet, pour nous, de faire revivre les querelles auxquelles les *Grands* furent étrangers ⁽¹⁾, encore que leurs noms y aient été compromis dans des tournois syllogistiques, où l'art de manier les distinctions et de dissimuler les sophismes, ont parfois tenu lieu de savoir et d'observation. Du moment que, du point de vue philosophique, la fin du XIV siècle marque, à n'en pas douter, sauf en théologie, un arrêt et une déviation dans le développement doctrinal, dont S. Thomas et Scot furent les promoteurs les plus résolus, l'important pour nous est de puiser les principes et la méthode aux sources de génie et d'en faire ensuite l'instrument d'adaptation de la pensée chrétienne aux évolutions indéniables de la science contemporaine. Tenter cela, mener à bonne fin par des efforts multiples, délimités et coordonnés, cette œuvre colossale, ne serait-ce pas entrer décidément dans la pensée de l'Eglise et travailler efficacement à la Renaissance du Péripatétisme Chrétien? Pour cela,

(1) La question pour nous n'est pas de savoir comment la pensée de Duns Scot et de Saint Thomas a été présentée et est encore présentée par les auteurs. Il y aurait en cela une perte de temps. Mais l'on conviendra que l'interprétation objective des sources, du point de vue historique, tout au moins, est bien autrement intéressante et utile. La vérité, pour être bien servie, n'a que faire de nos préjugés, de nos étroitesse, de nos partis pris et de nos mensonges.

qu'il n'y ait plus parmi nous des partisans de tels ou tels systèmes, mais seulement des scolastiques et des philosophes dignes de ce nom. Mais aussi que l'on se tienne en garde contre les exclusivismes de parti pris, contre les excommunications par ostracisme, et que notre devise soit : *La Vérité avant tout!*

L'on comprendra par là que les pages qui suivent sont, dans notre pensée, non pas la défense intéressée d'un homme et d'une doctrine, mais l'exposé objectif de quelques unes des questions sur lesquelles la fantaisie s'était le plus donné libre cours. L'auteur s'y efforce notamment de montrer l'interprétation exacte qu'il convient d'attacher à telle expression bien connue et dont l'intelligence, au détriment d'une renommée digne de toutes les vénération, avait servi récemment de prétexte pour évoquer le spectre bariolé de l'agnosticisme, de l'anthropomorphisme, du panthéisme!... Il ne faut pas, en effet, oublier que l'emploi des mots est conventionnel et que, eut-on le droit de décliner les conventions unilatérales, la seule attitude qui serait alors permise, devrait consister en ceci : — Ce que vous dites être noir, je l'appelle blanc, et bien que en réalité nous voyions l'un et l'autre la même couleur, nous n'usons pas des mêmes mots. — Et tel est, à n'en pas douter, le cas de l'univocité, dont Scot disait déjà : Tous s'en servent! Mais le mot est traité en intrus. Pourtant, je n'entends contraindre personne, sauf à essayer d'y habituer les oreilles.

Au fait, les oreilles ne s'y sont point faites. Et, pour ne pas s'engager dans le pur verbalisme, les néo-scolastiques ont, selon nous, le grave devoir d'uniformer le langage, afin de réussir enfin à confiner les discussions dans le domaine fécond des

idées, où le heurt des esprits provoquera sans doute le jaillissement de la lumière plus vive par laquelle ils s'achemineront plus sûrement vers la découverte du vrai et vers l'entente commune.

« Une vérité, dit-on ⁽¹⁾, que proclame une seule voix n'a pas toute la plénitude, toute la richesse qui convient à la vérité. L'hymne au vrai, l'hymne au Verbe n'a tout son sens que s'il est chanté par le chœur universel des esprits ».

L'auteur de ces pages estime qu'il a travaillé consciencieusement à cet accord des intelligences. Le but sera facilement atteint si, comme il l'espère, l'on s'efforce d'exposer objectivement des doctrines qui, si elles ne sont pas spécialement imposées, ont cependant un droit indéniable à être connues dans leur vérité historique. Pourquoi, par exemple, n'apporterait-on pas, à l'exposé de la lettre de Scot, le même souci d'exactitude, dont on fait preuve à l'égard des philosophies les moins recommandables?

Il semblera à plus d'un lecteur que, à tout prendre, notre Duns Scot est bien voisin de Saint Thomas ⁽²⁾. A la vérité, nous n'y pouvons rien. Et quel-

(1) G. FONSEGRIVE, *Certitude et vérité*, dans *Revue de philosophie*, 1908, t. II, p. 363.

(2) Au fait, les attaques dirigées contre Scot sont le plus souvent motivées par l'Occamisme. Or de récentes études ont établi, dates à l'appui, que G. Occam n'a jamais été l'auditeur de Duns Scot et qu'il n'a jamais étudié, non plus qu'enseigné à Paris. Le nominalisme du XIV^e siècle ne peut, dès lors, être considéré comme relevant principalement d'Occam. Cf. l'étude sur la biographie de G. Occam, *Archivum franciscanum historicum*, année 1913, l'article du P. HOFER. Occam naquit en 1300 et devint bachelier en 1320, soit douze ans après la mort de Duns Scot. Nous avons consacré nous-même toute une année à l'étude parallèle de la théorie de la connaissance selon S. Thomas, Scot, Henri de

que satisfaction que nous éprouvions à le constater, l'on doit convenir que le mérite de cet accord remonte jusqu'aux sources auxquelles nous avons puisé depuis de longues années.

D'ailleurs, la constatation en a été faite depuis longtemps. Nous avons sous les yeux deux ouvrages. L'un est de 1482; l'autre de 1590. A un siècle de distance, Gabriel Zerbi de Vérone et le cardinal Constant Sarnano ⁽¹⁾ s'attachent l'un et l'autre à démontrer comment le scotisme et le thomisme ne sont au fond que les deux faces d'une même idée. L'on me pardonnera de citer dans cet avant-propos ce quatrain que Pierre Amaldiani de Viterbe dédiait à Gabriel Zerbi :

Si physicos forsan quaeris transcendere sensus;
Hoc eme Zerbeum sedule lector opus;
Quae Scotus Thomasve sensere, volumen
Explicat: et partes conciliantis agit, ,

« Les hommes, remarque un auteur contemporain, ressemblent souvent à deux personnes montées chacune sur un tertre différent pour observer la campagne. L'une dit: Voyez donc là bas ce petit clocher. — Un clocher? que dites vous donc; c'est un sapin! — Mais... vous prenez des; c'est un clocher! — Gardez vos compliments pour vous; c'est

Gand et Godefroi de Fontaines. La conclusion, qui se dégage pour nous de l'enquête, c'est que, de tous les systèmes scolastiques, celui de Scot est celui qui se concilie le mieux avec l'objectivité de la connaissance et avec le réalisme mitigé. Il n'en est pas, à notre connaissance, de plus éloigné du criticisme de Kant.

(1) Conciliatio dilucida omnium controversiarum quae in doctrina duorum summorum theologorum S. Thomae et Subtilis Ioannis Scoti passim leguntur, ... auctore... P. Constantino Sarnano, S. R. E. Cardinale Amplissimo. Lugduni, 1590.

un sapin. — Ils sont sur le point de se prendre aux cheveux quand leur vient enfin l'idée de changer de tertre, et les voilà qui s'aperçoivent qu'ils ont tous deux raison et auraient pu s'épargner leurs injures : de l'un des tertres, on voit un clocher et de l'autre, un sapin ».

Quant à moi, j'ai tâché de gravir tour à tour les deux tertres sur lesquels thomistes et scotistes se sont immobilisés depuis des siècles. Et il m'a semblé, en effet, que si de l'un de ces sommets l'on aperçoit distinctement un sapin ; l'autre plus élevé, en permettant à l'œil d'étendre sa vision plus au loin, fait discerner à quelque distance l'un de l'autre, l'arbre et le clocher.

Et c'est, sans doute, la raison qui faisait dire à Gabriel Zerbi de Vérone : « Sur la question des prédicables Scot est le porte voix fidèle, l'interprète incomparable, le commentateur lumineux, voire le scrutateur très profond du saint Docteur » ⁽¹⁾. Il désigne par là Saint Thomas, dont il se plaît à souligner à l'occasion l'admirable équilibre doctrinal, unissant à la sûreté du coup d'œil, la clarté et la profondeur dans l'exposition. Sur la question de l'univocité, Zerbi s'applique à en marquer le sens exact.

Il la confine dans l'esprit où « l'être est susceptible de s'isoler par abstraction des différents sujets,

(1) « In praedicabilibus enim Scotus est interpres fidelis, dilucidator eximius, rimator praeclarus, indagator profundissimus sancti Doctoris ». — *Gabrielis Zerbi Veronensis philosophi et medici ad Sixtum quartum pontificem maximum... in Quaestionibus metaphysicis*. — P. X, 3. — Impressum Bononiae per Iohannem de Nordlingen et Henricum de Harlein Socios. — Anno salutis M.CCCC.LXXXII, Kalendis decembris, sedente Sixto IIII, pont. max. Anno eius duodecimo.

qui l'incluent essentiellement, mais sans lesquels on peut le concevoir, bien que de fait il s'identifie à eux. — Ens ideo dicitur abstrahibile ab omnibus in quibus quidditative includitur, quia prius est eis, sine quibus potest intelligi, licet eis identificetur ». D'où il appert que, à la distance de quatre cents trente et un ans, nous sommes arrivés par l'étude des sources aux mêmes conclusions que l'auteur, d'ailleurs assez peu connu, des *Questions Métaphysiques*.

Nous estimons pour notre part, que si les controverses d'antan doivent se reléguer de préférence dans le domaine de l'histoire, il est du devoir de celui qui enregistre la pensée des anciens de la présenter telle qu'elle a jailli de sa source.

Peut-être, n'aurions-nous pas perdu notre temps, si l'on devait convenir enfin que, eu égard à l'objectivité d'une doctrine autour de laquelle on a bataillé passionnément durant cinq ou six-cents ans, par delà les invectives des belligérants, l'on est dans la stricte nécessité de n'accorder sa créance qu'aux textes originaux.

Tenter cela, c'est faire effort vers la vérité. Et, en philosophie comme en religion, c'est par la vérité que l'on accomplit une œuvre utile et féconde.

Rome, 7 mars 1913.

L'AUTEUR.

OUVRAGES PRINCIPALEMENT ÉTUDIÉS.

1. — **Ioannis Duns Scoti** Doctoris Subtilis, Ordinis Minorum *Opera omnia*. Editio nova, Parisiis, Vivès, 26 vol.
2. — **B. Ioannis Duns Scoti**, Doctoris Subtilis ac Mariani Ordinis Fratrum Minorum *Commentaria Oxoniensia ad IV libros magistri sententiarum*, novis curis edidit MARIANUS FERNANDEZ-GARCIA t. 1. Quaracchi 1912.
3. — **B. Ioannis Duns Scoti**, Doctoris Subtilis ac Mariani, Quaestiones disputatae de Rerum Principio, *Tractatus de Primo Rerum Omnium Principio*, novis curis edidit R. P. MARIANUS FERNANDEZ-GARCIA, O. F. M., Quaracchi 1910.
4. — Ven. **Ioannis Duns Scoti**, Doctoris Subtilis, Ordinis Fratrum Minorum, *Summa theologica* per fr. HIERONYMUM DE MONTEFORTINO,... nova editio. Romae, 1901, 6 vol.
5. — *Capitalia Opera* Beati **Ioannis Duns Scoti**, Ordinis Fratrum Minorum Doctoris, diversis ex locis ad litteram citatis collecta labore R. P. DEODATI MARIAE A BALIACO. Ad Portum Gratiae 2 vol. parus.
6. — Fr. **Petri de Aquila**, Ordinis Fratrum Minorum, cognomento Scotelli, B. Ioannis Duns Scoti Discipuli, *Commentaria in IV libros Sententiarum*, edita a fr. CYPRIANO PAOLINI, O. F. M. Provinciae Corsicae. Levanti 1907, 4 vol.
7. — *Philosophia naturalis Ioan. Duns Scoti* ex IV libris Sententiarum et Quodlibetis collecta.... auctore fr. PHILIPPO FABRO FAVENTINO, O. M. Conv. Venetiis, 1616.
8. — *Lexicon scholasticum, philosophico-theologicum*, opera et studio R. P. MARIANI FERNANDEZ-GARCIA, O. F. M. Quaracchi, 1 vol.
9. — *Aristotelis Opera Omnia* Graece et Latine cum indice nominum et rerum absolutissimo. Parisiis, Firmin Didot, 1848 2 vol.

10. — Divi **Thomae Aquinatis**, Ordinis Praedicatorum *Summa theologica*. Romae, Ex typographia Senatus, 1886, 6 vol.
 11. — **S. Thomae Aquinatis**, Doctoris angelici, Ord. Praed. *Summa de veritate fidei contra Gentiles*. Romae, Ex typographia Poliglotta, 1878, 1 vol.
 12. — Doctoris Seraphici **S. Bonaventurae**, S. R. E. Cardinalis *Commentaria in IV libros Sententiarum*, 4 vol. Quaracchi.
 13. — **E. Pluzanski**, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*. Paris, Thorin, 1888. 1 vol.
 14. — **J. M. A. Vacant**, *Etudes comparées sur la philosophie de S. Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot*. Paris, Delhomme et Brigue, 1891, t. 1.
 15. — **Prosper de Martigné**, O. M. C. *La Scolastique et les traditions franciscaines*. Paris, Lethielleux, 1888.
 16. — **Frédéric Morin**, *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques*. Migne, Editeur. 1856, 2 vol.
 17. — **M. De Wulf**, *Histoire de la philosophie Médiévale*, 1912, 1 vol.
 18. — **Déodat de Basly**, O. M., *Le Vén. Duns Scot*, Lille, Desclée, 1902, 1 vol. (Extrait de l'ouvrage du même auteur : *Pourquoi Jésus-Christ?*)
-

PREMIÈRE PARTIE

L'EXISTENCE DE DIEU



« Les grands “ métaphysiciens „ du moyen âge, ceux dont on loue dans les histoires la force ou le génie d'invention, un Fichte, un Schelling, un Hegel, — pour ne rien dire des moindres, — ne sont peut-être au fond que des arrangeurs de mots, et tout en les admirant, pour les ressources de leur dialectique, je me suis demandé quelquefois si leurs “ palais d'idées „ n'étaient pas destinés à tomber, un jour, dans le même dédain ou le même oubli, *mutatis mutandis*, que les constructions de Duns Scot, le “ Docteur subtil „ ou l'*Ars magna* du Majorquain Raymond Lulle » (1).

(1) BRUNETIÈRE, *Sur les chemins de la Croyance*, cinquième édition, p. 175. — Déjà les auteurs de l'Encyclopédie avaient dit de Scot qu'un « homme qui saurait parfaitement ce qu'il a fait ne saurait rien ». — Cité par DE WULF, *Introduction à la philosophie*, 1904, p. 14. M. FRÉDÉRIC MORIN, (*Dictionn. de philos. et de théol.* t. 2. édition Migne, col. 1057, pouvait déjà écrire en 1865 : « L'opinion que l'on a généralement de Duns Scot est complètement fausse et jette un voile funeste sur toute l'histoire de l'esprit humain au Moyen-Age ». A cette époque, Cousin, Hauréau, Rousselot, rééditaient la falsification de la doctrine de Scot imaginée par Bayle ! — Que dirait M. Morin s'il écrivait en 1913 et s'il lisait cette phrase de M. GARDEIL : « Tout le dogmatisme moral est en germe dans le volontarisme de Duns Scot ; ou plutôt, il est patent, avéré » — *Rev. thomiste*. 1900, p. 380. —

Ces lignes sont d'un écrivain illustre. M. Brunetière connaissait « la philosophie de Duns Scot » par l'exposition qu'en a donnée Renan dans l'*Histoire littéraire de la France*, tome XXV, page 404-467. Il a soin d'en avertir les « lecteurs qui seraient tentés de trouver ce jugement un peu sévère ».

Je suis de ce nombre. Car je crois que cette philosophie ne mérite ni l'oubli, ni le dédain, et qu'on ne saurait la frapper d'une sentence aussi rigoureuse sur la seule autorité d'un écrivain aveugle « aux clartés les plus évidentes ». J'en appelle au témoignage de l'auteur des *Cinq lettres sur Ernest Renan*.

M. Brunetière a raison de constater que « les constructions du Docteur subtil » sont un peu oubliées de nos jours ! Ne serait-ce pas un motif de les étudier de plus près ? Qui sait si on ne trouverait pas quelque profit à refaire connaissance avec la pensée de ce « Chef d'école » qui, dans son Ordre, a supplanté saint Bonaventure ? La préférence qu'il a obtenue sur un des princes de la science du beau moyen âge n'aurait-elle pas pour cause l'originalité, la profondeur et la sûreté de son enseignement ? C'est l'impression que l'on éprouve et la question que l'on se pose dans le tête-à-tête avec le Maître Franciscain, et l'on se dit que si le Subtil est dédaigné, c'est par ceux qui obéissent aux préjugés et refusent d'entrer en relations avec lui ⁽¹⁾.

Au fait le volontarisme de Scot se réduit à ceci : Tous nos actes conscients sont dans une certaine mesure, susceptibles de subir les ordres de la volonté. C'est, en d'autres termes, la vieille théorie de la distinction des actes en *élicites* et en *impérés*.

(1) Peut-être, nos contemporains agiraient-ils sagement s'ils faisaient leur profit de ces lignes écrites au siècle dernier et pleines

Duns Scot est victime de toutes les préventions ! Sa théodicée, en particulier, a donné lieu aux plus graves méprises. On est allé jusqu'à le classer parmi les précurseurs inconscients de Kant, de Hegel et des Anthropomorphistes. Nous croyons qu'un simple exposé des doctrines aurait raison de tous ces préjugés.

Nous allons l'essayer, sans autre exorde, en commençant par l'existence de Dieu. — Rien des vieilles controverses ! Un chapitre de l'histoire de la Philosophie médiévale.

Les athées et les matérialistes rejettent explicitement l'existence de Dieu. Ceux qui limitent l'être divin la nient implicitement.

Cette discussion, comme on disait autrefois, vise à mettre en lumière l'inanité des systèmes matérialistes ou athées sans chercher, pour le moment, à réfuter les théories diminutives qui oscillent de l'agnosticisme à l'anthropomorphisme.

Sur l'existence de Dieu, Duns Scot commence son « palais d'idées », avec le même plan que saint

de bon sens : « Aujourd'hui, un éloge du Docteur Angelique est un lieu commun. Nous voyons même arriver l'heure (n'est-elle pas déjà arrivée, un peu ?) où l'arc se courbera dans le sens opposé où il fut courbé, il y a une génération. L'humanité marche ainsi d'excès en excès, et elle n'en fait pas moins son chemin. Car Dieu est grand, et il sait se servir de nos folies pour sa sagesse. Seulement, ce n'est pas une raison d'en commettre de trop impardonnables. Prenons donc garde de trop détrôner, et saint Athanase et saint Augustin, et saint Anselme et saint Bonaventure, et Scot et Suarez, et Bossuet et Fénelon, pour élever saint Thomas. Ce n'est pas un bon piédestal, pour un grand homme, que la ruine de toutes les gloires humaines, au nom d'une seule renommée ». FR. MORIN, *op. cit.* col. 1172-1173.

Thomas. L'architecture de l'époque l'exigeait ainsi. Voici le parvis :

1° Est-il nécessaire de prouver que Dieu existe ?

2° Cette preuve est-elle possible ?

3° Cette preuve est-elle légitime ?

4° En quoi consiste-t-elle ?

Dans l'ensemble, rien de nouveau. Étudions l'œuvre, et, dans les détails de la construction, nous admirerons le choix et la beauté des matériaux, l'originalité, le bon sens et la hardiesse de l'architecte.



CHAPITRE I.

Nécessité de prouver l'existence de Dieu.

Utrum Deum esse sit per se notum? — C'est la formule classique de cette question que nous reproduisons par à peu près dans les termes que voici : Cette proposition *Dieu existe* s'impose-t-elle à l'esprit par sa seule clarté ? — Est-elle évidente ?

L'École préparait sa réponse par une enquête sur le *per se notum*, c'est-à-dire sur l'évidence de première intuition. Elle en était venue à professer couramment — avec l'Angélique (1) :

1. Qu'une proposition est évidente par le fait que le prédicat est inclus dans le sujet de telle sorte qu'il soit impossible de concevoir le sujet sans évoquer le prédicat ;

2. Qu'une proposition évidente par elle-même peut ne l'être pas pour tout le monde ;

3. Enfin, que cette proposition *Dieu existe* est évidente par elle-même, sans l'être pour nous.

Tels étaient les fondements acceptés par un grand nombre. Le Maître ne leur trouva pas toute la clarté

(1) Saint THOMAS, p. I, q. II, art. I.

désirable. Duns Scot conclura tout à l'heure avec l'Ecole qu'il est nécessaire de démontrer l'existence de Dieu. Mais il commence par rectifier ces formules au nom des faits et en conformité avec le texte du Stagyrite.

Il établit qu'une proposition est *nota per se*, c'est-à-dire claire par elle-même, évidente, par le fait qu'elle s'impose à l'esprit par ses seuls moyens, c'est-à-dire par les termes qui l'expriment, ces termes « étant quelque chose d'elle et étant elle. *Propositio per se nota est, quae ex terminis propriis, qui sunt aliquid eius, ut sunt eius, habet evidentem veritatem* » ⁽¹⁾. Ainsi l'avait définie Aristote. « L'évidence de semblable proposition, déclare le Subtil, et la véritable connexion de ses termes n'apparaissent point à l'entendement par quelque chose d'étranger, en dehors de sa propre formule. Mais l'esprit est précisément éclairé et il donne son adhésion, dès qu'il en a compris les mots » ⁽²⁾. Duns Scot appuie cette remarque sur les exemples suivants : « Tout entier est plus grand que sa partie ». — « La ligne est une longueur sans largeur ». — « Les choses identiques à une troisième sont semblables entre elles ». — Ou les mots *per se* ne signifient rien, ou ils sont le contraire de *per aliud* ⁽³⁾. « Une proposition est *per se nota* quand elle exprime une vérité manifeste d'elle-même à l'esprit. *Idem omnino est propositionem esse per se notam et per se noscibi-*

(¹) *Oxon.*, I, d. 2, q. II, n. 2. — Quaracchi, 1912, n. 212.

(²) *Ibid.*, n. 2.

(³) « Sunt duo actus assentiendi alicui vero complexo : unus.... *propter se*, sicut principio ; alius vero.... non *propter se*, sed *propter aliud verum*, sicut conclusioni *propter principium* ». *Oxon.* i. i. d. i. q. 3, n. 2.

lem » ⁽¹⁾. L'évidence a cela de particulier qu'elle rend la preuve inutile et impossible. Inutile d'abord, parce qu'elle s'affirme d'elle-même devant l'esprit; impossible, parce que la preuve est — par définition — un moyen d'investigation et un facteur de certitude. La preuve est, en d'autres termes, une manifestation de ce qui échappe à l'évidence.

D'aucuns, remarque le Subtil ⁽²⁾, définissent la proposition *per se nota* celle dont le prédicat évoque le sujet: *In qua praedicatum includitur in ratione subiecti*. Mais, observe-t-il, une proposition analytique n'est pas un axiome, vérité indémontrable, parce qu'elle n'a que faire de la preuve. Duns Scot signale à l'appui un certain nombre d'exemples où le prédicat évoque le sujet, sans que ce lien nécessaire soit toutefois connu par le simple énoncé de la proposition. Tels sont les cas suivants: « L'homme est corps, substance, intelligent, libre ». Il admet que, par suite de l'accoutumance, le savant raisonne sur les définitions comme s'il s'agissait d'axiomes. Cette évidence de seconde main, à la portée de quelques initiés, ne rend pas de fait une proposition évidente, *nota per se*, au pied de la lettre... Soit l'exemple: l'homme est substance. Par le fait que je perçois distinctement toute la portée du mot « substance », je décide sans autre preuve qu'il faut me rendre à l'évidence de cette proposition. Pour généraliser l'expérience, il conviendrait de plus que tout homme fût métaphysicien par nature. Le savant élargit ainsi pour son compte personnel le champ des évidences. En fait, « ces

⁽¹⁾ *Oxon.*, I, d. 2, q. II, n. 3.

⁽²⁾ *Ibid.*

évidences acquises » restent objectivement ce qu'elles sont, c'est-à-dire des inévidences. Duns Scot part de cette observation, basée sur l'expérience, quand il dit des définitions : *Quamvis enim si termini distincte concipiantur, evidenter verae appareant intellectui, id nihilominus non evenit terminis confuse conceptis* ⁽¹⁾.

Ce n'est pas le cas du *notum per se*. Tel qui admet sans hésitation que « l'entier est plus grand que sa partie » n'a aucune notion de la quantité. *Propositio interdum est nota de se et ex se terminis confuse conceptis* ⁽²⁾. En présence de l'axiome, tant qu'on ne sort pas de la proposition, le métaphysicien n'est pas plus privilégié que le commun. Toutefois, s'il est vrai que tout en n'en concevant pas distinctement les termes, on en puisse voir l'évidence aussi commodément que le métaphysicien, il est hors de doute que, dans les deux cas, la perception ne se fait pas de même manière. Autre est la certitude du philosophe ; autre, la certitude du vulgaire. Mais, en soi, la vérité *per se nota* n'a qu'à se poser devant l'intelligence pour contraindre son adhésion.

Duns Scot prononce encore qu'il ne faut point dire qu'une proposition connue par elle-même le puisse être de deux manières, à savoir *in se* et *quoad nos*. « Une proposition — *in se* et *per se nota* — est par le fait évidente pour toute intelligence, mais on peut l'ignorer actuellement. Toutefois, autant

⁽¹⁾ *Oxon.*, I, d. 2, q. II, n. 3. — Un mot est conçu confusément quand il représente uniquement dans l'esprit une chose selon la portée du sens littéral, comme, par exemple, l'idée pure et simple d'existence, exprimée par cette parole : *être* ou *exister*.

⁽²⁾ *Ibid.*, n. 2.

que cela dépend de sa formule, elle s'affirme incontestablement si les mots en sont connus. Parce que, selon la remarque d'Aristote, elle n'a pas besoin d'une raison étrangère qui la rende évidente » ⁽¹⁾. Le *notum per se* n'a qu'à se poser en face d'un intellect, quel qu'il soit, pour projeter sur lui la lumière de son évidence. Est-il des cas où une affirmation qui devrait commander l'assentiment de l'esprit, ne le contraigne point de fait? Cette hésitation a sans doute pour cause quelque obstacle l'empêchant de saisir le lien nécessaire que les mots ont entre eux. Car l'évidence n'est pas le patrimoine de quelques savants, à l'exclusion de tout le monde. *Neque probanda est distinctio putantium aliquid esse per se notum sapientibus, quod insipientibus non sit per se notum* ⁽²⁾. L'homme le plus ignorant, dès qu'il en comprend les mots, est incapable de ne pas voir clairement que « le tout est plus grand que sa partie. *Impossibile est quemcumque intellectum eiusmodi complexioni non assentire, ut totum maius est sua parte* ⁽³⁾.

Par cet exposé, on voit que le sens du *per se notum* en Duns Scot est moins élastique qu'en saint

⁽¹⁾ *Ibid.*, n. 3.

⁽²⁾ *Ibid.*, n. 3. Duns Scot à cet endroit (cf. édition de Quaracchi, n. 213): expose les notions préliminaires. Il ajoute aussitôt après que pour Dieu et les bienheureux. — *Ibid.*, n. 4, Quaracchi, 214): « Est igitur ista: *Deus est*, per se nota ». — Elle le devient même pour nous, quand par l'aseité et par l'analogie de proportion, nous arrivons à ces définitions: Dieu est l'Infinie Perfection, Dieu est l'Acte Pur. L'on rendrait, ce me semble, toute la pensée de Scot en prononçant que cette proposition, inévidente dans le langage humain, est en elle même évidente *ex natura rei*. — Cf. *ibid.*, l. 2. d. 2. q. 11. n. 7.

⁽³⁾ *Oxon.*, I, d. 2, q. II, n. 3.

Thomas. Celui-ci cite, comme type de proposition *per se nota*, le cas suivant : *Homo est animal*. Or il est manifeste que le lien de prédicat à sujet — dans pareille circonstance — ne résulte pas des mots en tant qu'ils entrent dans la proposition. Ces mots seraient intelligibles, si l'attention de mon esprit ne se reportait sur l'homme, envisagé dans sa réalité physique. Car l'évidence des définitions est elle-même conditionnée par le défini. D'où il appert — à l'encontre de saint Thomas ⁽¹⁾ — qu'une proposition n'est pas *per se nota* « par le fait que le prédicat est de l'essence du sujet ».

Le Subtil a donc serré de plus près ces mots *per se*. Il entend que la proposition évidente d'elle-même reçoive de soi — et exclusivement de soi — toute sa lumière. Il faut absolument qu'elle s'affirme vraie ou fausse par le simple énoncé de son « expression verbale ». Par ses seuls termes, sans qu'il y ait à considérer autre chose qu'elle-même, elle doit forcer l'adhésion de l'esprit. Aristote l'avait entendu ainsi. Et le Subtil — par suite — a voulu rendre au *per se notum* sa signification primitive, Mais parce qu'ils partent de définitions différentes, les deux *maîtres* — saint Thomas et Duns Scot — sont l'un et l'autre conséquents dans leurs déductions. — Sur cette question particulière de l'évidence, Duns Scot me paraît, à la fois, plus précis, plus exact et singulièrement plus simple que saint Thomas. Tout au moins, on conviendra qu'il pro-

(1) P. I. q. II, art. 1. — La différence entre les propositions évidentes et celles non évidentes correspondrait, dans ce cas, à la distinction bien connue entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques, au sens scolastique, bien différent de l'interprétation Kantienne.

cède non pas *a priori* et de parti pris, mais il prend son point de départ de l'observation des faits.

Par ce qui précède, il est aisé de voir la réponse du Docteur Subtil à la demande que nous avons formulée précédemment: *Utrum Deum esse sit per se notum?* Duns Scot se prononce résolument pour la négative, sans restriction et sans distinction.

Je dis: *sans restriction*. Et toutefois Duns Scot signale une exception ⁽¹⁾. Elle se fait en faveur de Dieu et des bienheureux. Dieu et les esprits bienheureux ont de l'essence divine une connaissance de fait, intuitive, immédiate. Dieu étant par son essence, il est indéniable que, pour eux, l'essence en Dieu entraîne indispensablement l'existence, et *vice versa*. Seulement, cette conviction — dans l'occurrence — ne provient plus de la connaissance d'une proposition, mais de la vision directe du sujet, tel qu'il est en lui-même. Cette évidence, ainsi conditionnée par l'expérience directe, ne change pour personne la signification objective — en tant que simple agencement de mots — de cette proposition: *Dieu existe*. Le Maître dit excellemment: *Distincte apprehendenti terminos illius, scil. Deum et esse, vel existentiam, mox ex ratione ipsorum, citra omne aliud motivum* (c'est-à-dire en dehors de tout autre motif que la connaissance directe de Dieu en son essence) *determinatur intellectus ad assentiendum illi* ⁽²⁾. Les bienheureux voient Dieu. Partant, ils n'ont besoin d'aucune autre preuve de son existence. Pareillement, alors que mes yeux sont éblouis par l'éclat de sa lumière, il n'est point en

⁽¹⁾ *Ibid.*, n. 4.

⁽²⁾ *Ibid.*, n. 4.

mon pouvoir de protester : le soleil n'est pas ! Evidance de fait, que celle-là, en dehors, au dessus et antérieure à la conception de cette formule : *Dieu existe !* Ces mots « Dieu existe », pour les bienheureux, non plus que pour personne, ne créent seuls la conviction dans l'esprit. Ils sont inévidents. Et tout est dit.

J'ai ajouté : *et sans distinction*. Saint Thomas ⁽¹⁾ et saint Bonaventure ⁽²⁾ avaient simplement exclu l'évidence de la proposition, en regard de l'intellect humain. *Haec propositio Deus est, quantum in se est, per se nota est... Sed... non est nobis per se nota*. C'est le sentiment de saint Thomas et, s'il faut en croire les derniers éditeurs de saint Bonaventure ⁽³⁾, de tous les scolastiques antérieurs à Scot. Ce dernier crut devoir rectifier l'acception courante du *per se notum*. Il a soin de le rappeler ici. Voici sa remarque : une proposition est-elle *per se nota*, dès là que le prédicat est inclus dans l'essence du sujet, on devra — dans ce cas — prononcer qu'il est évident par soi que *Dieu existe*. Nous avons exposé plus haut les raisons qui avaient induit le Subtil à rendre au *per se notum* son sens historique ⁽⁴⁾. On

⁽¹⁾ *Loc. cit.*

⁽²⁾ *I Sent.*, d. 8, p. I, art. 1, q. II.

⁽³⁾ *D. Bon. opera*. Edition de Quaracchi, *Scholion*, *I Sent.*, d. 8., *ut supra*.

⁽⁴⁾ Cette préoccupation est constante chez Scot. Son souci est avant tout de se placer devant un texte authentique du Stagyre. Au deuxième livre d'Oxford d. 2. q. 9. n. 33, il oppose a version, dont il se sert, au texte d'Averroës ; « Frequenter, dit-il, ubi habet littera nostra *velox*, illa Commentatoris habet *subito*, et exponit Commentator, etc Quae expositio est litterae contraria. Quod patet ex translatione sua in multis locis; quia in IV Phys. ubi translatio nostra habet *repente*, sua translatio habet subito ».

comprendra qu'ayant au préalable écarté toute restriction à l'inévidence de la proposition *Deus est*, il devait logiquement conclure : *Deum esse non est per se notum*. De peur qu'on n'interprète mal ses intentions, il a soin d'avertir qu'il débute par des notions quelque peu modifiées. Il ne vise pas les constructions de ses devanciers. Il bâtit à côté d'eux et sans eux.

Deux raisons ont, semble-t-il, motivé cette mise en œuvre de matériaux nouveaux : 1° On n'avait pas, avant lui, assez nettement séparé le *notum per se* du *notum per aliud*, les axiomes des jugements analytiques. — 2°. On avait pensé, à tort, que de fait le concept d'existence était inséparablement lié à quelques-unes de nos idées sur Dieu ⁽¹⁾ telles que les suivantes : être à soi, infini, suprême.

Duns Scot examine uniquement si ces mots : *Dieu existe* causent par eux-mêmes la certitude dans l'esprit. Il constate qu'il n'en est rien. La preuve, c'est qu'il existe des athées. L'athéisme serait une folie, au pied de la lettre, s'il était manifeste que la proposition *Dieu existe* n'est pas moins évidente que cette autre : « L'entier est plus grand que sa partie ». Le fou est reconnu tel dans la mesure où il s'écarte du sens commun. Il n'est pas seulement « aveugle aux clartés les plus évidentes ». Il les in-

(1) « *Omnes antiqui scholastici in aliquo sensu concedunt existentiam Dei esse etiam nobis notam per se, scil. non sub ratione propria, sed sub rationibus communibus, nempe entis, veri, boni* ». *Scholion* des éditeurs de saint Bonaventure, cité plus haut. Or ce serait déjà affirmer l'existence de fait. Car avant que ne nous soit connue l'infinie perfection de la Cause Première, nous serions incapables de concevoir l'analogie, dite de proportion, à laquelle se rallient indistinctement tous les vrais scolastiques.

terprète de travers. C'est sa spécialité. L'athée se mettrait dans le cas de se « faire enfermer », si l'affirmation de Dieu, abstraction faite de la preuve, offrait les mêmes garanties que l'axiome ⁽¹⁾.

Le Subtil dit fort judicieusement : « Ces propositions : L'être infini existe ; — Le bien suprême est donné, etc., ne sont pas évidentes à l'esprit par leur seul énoncé verbal. Donc elles ne sont pas évidentes pour nous » ⁽²⁾. Il tient à sa définition. Il a raison. C'est par là qu'il s'est frayé un chemin. « A première vue, poursuit-il, ces assertions font germer en moi de pures idées. *Prius concipimus terminos eorum* ». Je ne soupçonne pas encore qu'il puisse y avoir, en dehors du sujet connaissant, « un être infini, souverain, premier ». *In illo priori non sunt evidentes concipientibus*. Deux raisons peuvent seules motiver la ferme adhésion de mon entendement : la foi et la preuve. « *Sed ut firmiter eis adhaeremus, fide nobis opus est aut certe demonstratione* » ⁽³⁾. Si, conclut notre Docteur, ces affirmations étaient par elles-mêmes évidentes, on n'aurait pas besoin de révélation ou d'arguments pour induire notre esprit à les accepter ».

Duns Scot s'attache ensuite à montrer que, même au point de vue de nos concepts métaphysiques, *sub ratione communi*, dirait saint Bonaventure, désignant par là les idées qu'on se fait de Dieu par ana-

⁽¹⁾ L'invisibilité divine, les efforts déployés de tout temps par les matérialistes pour resoudre sans Dieu l'énigme de l'univers, expliquent, sinon la négation, du moins le doute. Mais l'athéisme, en tant que système philosophique, ne repose sur aucune base solide d'ordre rationnel.

⁽²⁾ *Oxon., Ibid., n. 4.*

⁽³⁾ *Ibid.*

logie avec les créatures — on ne peut inférer que *Deum esse* soit pour nous évident — fût-ce d'une manière confuse. Tout d'abord, il constate que nos idées sur Dieu sont toutes soumises à une certaine complexité, c'est-à-dire faites de deux éléments. D'une part, impossible de se représenter Dieu sans recourir à la notion d'être. De plus, parce que cette élocution ne distingue pas Dieu des créatures, nous sommes contraints de l'en discerner en accolant au mot être des distinctifs tels que *par soi*, *infini*, *suprême*, etc. On obtient, par suite, des appellatifs qui, selon notre manière de concevoir, appartiennent en propre à l'Être Transcendant ou Suprême. Mais ces juxtapositions de mots : *être infini*, *être suprême*, *être par soi*, — abstraction faite de la preuve *a posteriori*, — ne sont-elles pas artificielles, arbitraires ? — A s'en tenir aux mots, il est certain que la notion d'être n'évoque pas de soi tel ou tel distinctif, c'est-à-dire un mode d'être qui lui soit inséparablement uni. Le sujet Dieu, antérieurement à la preuve, étant lui-même incertain, on conçoit que, de toutes manières, le *per se notum* est exclu du premier chapitre de la théodicée. *Nullus conceptus, quem pro praesenti statu habemus, qui sit ei proprius, est simpliciter simplex ;... imo plures includit conceptus, perinde ut conceptus entis infiniti, summi boni, primae causae ; ergo nihil potest esse per se notum de Deo, prout concipitur a nobis* (1).

Ainsi la pensée du bienheureux Scot, sur cette question particulière, est nettement établie. Il accorde que cette affirmation *Dieu existe* participe de l'évidence des faits, au cas où l'on aurait de

(1) *Ibid.*, n. 5.

Dieu une connaissance directe. Dieu et les saints possèdent cette science de vision. Quant à nous, nous en sommes présentement dépourvus. En toute hypothèse, cette proposition « Dieu existe » ne s'offre point à l'esprit sous le jour de l'évidence. Pour admettre cette vérité, notre certitude doit reposer sur la croyance ou sur la démonstration. — En bonne logique, la conclusion suivante s'impose : Oui, il est nécessaire de prouver que Dieu existe.

Cette preuve serait inutile, voire dangereuse, si, par ailleurs, les raisons des partisans de l'évidence étaient bonnes, solides et résistantes. Duns Scot tient à éprouver la solidité de ses « constructions ». Il veut savoir si les contradicteurs n'auraient pas pas gain de cause contre lui. Humilié de l'infériorité de son œuvre, ne devra-t-il pas aussitôt la briser de ses mains ? — Il était dans le goût de l'époque de corroborer les démonstrations par la *contre-épreuve*. Celle-ci consistait à aborder de front, avec ses propres armes, les arguments des opposants. Pourvu que le parti pris ne présidât pas à l'enquête, on se trouvait en l'une ou l'autre de ces trois alternatives : 1^o l'objection démolissant la preuve, la bonne foi exigeait que l'on sacrifiât son avis personnel ; 2^o le poids des raisons contraires contrebalançant sa propre argumentation, on devait se contenter d'opiner ; 3^o l'attaque s'éclipsant irrésistiblement devant la défense, on gardait ses positions avec certitude et confiance.

Duns Scot trouve que ce procédé offre de sérieuses garanties. Il s'y conforme constamment. Il ne sera pas sans profit de le suivre dans cette chasse aux objections.

Première objection. ⁽¹⁾ Saint Jean Damascène ⁽²⁾ dit: « L'idée de l'existence de Dieu est naturellement infuse en tout homme ». Mais il en serait tout autrement s'il n'était pas de soi évident que *Dieu existe*.

Ce serait mal entendre cet auteur, remarque le Subtil ⁽³⁾, que de voir affirmée en ce passage « l'innéité de l'idée de Dieu ». « Saint Damascène a seulement voulu dire que nous pouvons savoir que *Dieu existe* par le moyen des créatures. Mais connaître de cette manière n'est pas percevoir une évidence immédiate, car c'est connaître par un autre. Or, telle est bien la pensée de Jean Damascène. Il ne veut pas, il ne conçoit pas que tout homme ait de Dieu une connaissance actuelle, offrant les caractères d'une vérité axiomatique. La preuve, c'est qu'il ajoute en ce même endroit: « On ne connaît Dieu que dans la mesure où il se révèle lui-même à nous ». — L'idée de Dieu est tellement connexe au « pourquoi » des choses, qu'on ne peut l'ignorer longtemps.

Deuxième objection. ⁽⁴⁾ Duns Scot ⁽⁵⁾ aborde, en second lieu, l'argument dit de saint Anselme, dont devaient encore se réclamer plus tard Descartes et Leibnitz. « Il est de soi évident que ce qui, dans la connaissance, exclut un plus parfait existe réellement. Dieu, témoigne saint Anselme ⁽⁶⁾, est connu

⁽¹⁾ MONT. *Summa*, p. I. q. 2. art. I.

⁽²⁾ *De fide orth.*, l. I, c. I et II.

⁽³⁾ *Oxon.*, I, d. 2, q. II. n. I.

⁽⁴⁾ MONT. *Summ.* p. I. q. 2. art. I.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, n. I.

⁽⁶⁾ *Prolol.*, c. II.

de la sorte : « Seigneur, dit-il, nous croyons que vous êtes tel qu'on ne peut concevoir plus grand que vous ! » — Toutefois, (Dieu) n'est pas un être fini ; il est donc infini. Or, il répugne que le prédicat ne soit pas dans un tel sujet. Car si ce sujet n'était pas réellement, on pourrait sûrement penser un être plus grand. De fait, s'il possédait de plus l'existence, ce même être serait bien plus estimable que s'il est seulement donné dans l'intelligence ».

Le Subtil estime que saint Anselme, en formulant cette preuve, ne se pose point contre l'inévidence de la proposition en cause. « *Dico Anselmum non velle praefatam propositionem esse per se notam, cum revera non sit* ⁽¹⁾. Elle est rendue évidente par ailleurs, poursuit-il, mais elle ne l'est aucunement par elle-même. On peut, de fait, la démontrer par les deux preuves suivantes :

1^o « Si Dieu est l'être le plus parfait, que nous puissions concevoir, il est nécessairement l'Être en sa plénitude ; »

2^o « Un être qui n'existerait pas réellement, ne serait pas ce que l'on peut concevoir de plus parfait ».

Duns Scot entend seulement prouver que si nous avons l'idée d'un être le plus parfait possible, cette idée est en réalité sans objet, si ce *plus parfait* n'existe pas de fait.

L'on trouvera peut-être que les deux preuves apportées ici en faveur de l'*argument ontologique* sont entachées d'*a priori*. Toutefois, Scot explique par l'*a posteriori* la conception de l'*Être suprême*. « Si, explique-t-il, l'on m'oppose qu'il y a répugnance

(1) *Ibid.*, n. 8. Quaracchi, n. 128.

absolue à ce qu'on dise: « Le suprême parfait « n'est pas », je réponds: Cette impossibilité ne se connaît pas au simple énoncé de la proposition. La raison en est que, d'une part, ce concept est composé — et que, par ailleurs, il n'est pas de soi évident que les éléments en soient de fait unis. Et parce qu'on doit, au préalable, établir l'existence d'une Être suprême, il s'ensuit qu'il n'est pas *notum per se* que « le suprême parfait existe ». *Cum igitur existentia ostendatur de ente summo non est per se notum summum ens esse, cum propositio accipiat evidentiam aliunde* » (1).

Troisième objection. (2) Duns Scot (3) la formule ainsi: « Il est *per se notum* que la vérité existe; Dieu est vérité; il est *per se notum* que Dieu existe. On prouve la majeure: à supposer que l'on dise: il n'y a pas de vérité; il reste, tout de même, évident qu'il n'y a pas de vérité; donc la vérité existe ».

Notre Docteur n'a garde de nier cette majeure: *La vérité existe*. Qui oserait, qui pourrait en douter? Le sceptique, sûrement. Pour lui il relève spirituellement les défauts du raisonnement. Prononcer:

« La vérité est;

« Dieu est vérité;

« Dieu existe; —

(1) *Maius cogitabile est quod est in se quam quod est in intellectu*, *ibid.* n. 32. Quaracchi, n. 257. — Duns Scot essaye d'interpréter S. Anselme, sans cependant le faire servir à démontrer l'existence de Dieu puisqu'il le fait intervenir, légitimement d'ailleurs, dans la solution de la question: *Dieu est-il infini?*

C'est ce à quoi M. de WULF lui-même n'a pas assez pris garde.

(2) MONTEF. *Summa*. p. 1. q. 2. art. 1.

(3) *Oxon. Ibid.* n. 8; Quaracchi 218.

serait commettre une « erreur sur le conséquent », *fallacia consequentis*, comme si l'on disait :

« L'animal existe ;
« L'homme est animal ;
« L'homme existe ! »

Le Maître trouve puérile et inconséquente cette manière de raisonner :

« Il n'y a pas de vérité ;
« Il est vrai que la vérité n'est pas ;
« Donc la vérité existe ».

Et d'abord, on ne doit pas dire : « La vérité n'est pas ». Ce serait affirmer équivalement que « rien n'existe », ou que « tout est néant ! » Et il n'y aurait plus, en conséquence, de *vérité ontologique*, puisqu'on supposerait que les êtres n'existent point, L'on détruirait du même coup la *la vérité logique*. Car celle-ci est donnée dans et par la faculté de connaître. Dans l'hypothèse, celle-ci, au même titre que l'esprit, qui doit lui servir de support, serait impitoyablement reléguée dans la catégorie du néant. « La vérité, déclare Duns Scot, s'entend ou de quelque chose qui a son fondement *dans la réalité*, ou d'une représentation dans l'*acte de l'intellect*, qui forme un jugement. Or, si l'on dit : il n'y pas de vérité, il ne peut, par suite, *être vrai* que la vérité n'est pas. La vérité, dans ce cas, ne se réaliserait pas *dans les objets*, puisque, par hypothèse, rien n'existe, non plus que dans l'*intelligence*, car, dans pareil cas, aucun intellect n'existerait » (1).

Quatrième objection. — Les axiomes sont de soi

(1) *Ibid.*, n. 8.

évidents. Ils constituent des propositions indémontrables, nécessaires. Celles-ci sont cependant formulées postérieurement à la première abstraction ⁽¹⁾ de l'esprit, qui les forme et les perçoit au-dedans de soi. Pourquoi n'en faudrait-il pas dire autant et plus de cette affirmation : « Dieu existe ? » L'*a fortiori* entre ici en ligne de cause : *Essence* et *existence* en Dieu sont d'une nécessité absolue !

Duns Scot découvre, du premier coup d'œil, le faible de cette argumentation. Elle repose tout entière sur une confusion. On ne peut pas enchâsser l'un dans l'autre l'ordre logique et l'ordre réel. « Les propositions, dit-il, ne sont pas, — on ne prononce pas qu'elles sont *notæ per se*, à raison d'une *nécessité d'exister*, soit dans la réalité, soit dans l'esprit, mais parce qu'il est, dans leur nature, de contraindre l'adhésion de l'entendement, par la seule connaissance des mots. De cette manière, certaines propositions, dont la nécessité est hypothétique, sont d'elles-mêmes évidentes et vraies, comme « l'entier est plus grand que sa partie ». D'autres propositions qui, *a parte rei*, sont absolument nécessaires, telles que « Dieu existe », ne sont pas de même évidentes pour nous » ⁽²⁾.

Duns Scot avait, semble-t-il, répondu d'avance à cette difficulté en résolvant, dans le corps de la que-

⁽¹⁾ DUNS SCOT, (*De Rerum Princ.* Quaracchi, n. 466-468. — Oxon. l. 1. d. 3. q. 9. n. 34. —) estime que, à l'occasion de l'aperception du singulier par le moyen des sens la première idée, qui se présente à l'esprit, est celle de quelque chose d'actuel, d'existant de fait, — de sorte que, en toute rigueur, l'on pourrait déjà sur cette donnée initiale abstraire l'idée transcendante de l'être.

⁽²⁾ *Ibid.*

stion, que l'existence de Dieu participe de l'évidence *du fait*, à la condition toutefois que l'on ait de son essence une vision immédiate. Cette condition remplie, on conçoit que l'*a fortiori* s'impose.

Dernière objection. — Le Subtil aborde une cinquième objection. — Il faut que cette proposition: *L'être nécessaire existe*, soit *nota per se*, car on ne peut isoler en elle le sujet du prédicat. Dieu est *l'Être nécessaire*. Il est donc évident de soi que *Dieu existe* ⁽¹⁾.

Le Maître répond brièvement à cet argument. « Pour qu'une proposition soit d'elle-même évidente, il ne suffit pas que tel prédicat soit de l'essence du sujet. Il faut encore que cette *inclusion* soit manifeste et notoire. Et de plus, il est requis — à moins que le concept ne soit simple — que les éléments du sujet s'affirment liés l'un à l'autre par la simple intuition » ⁽²⁾.

Duns Scot ne se laisse pas débouter de ses positions. Certes, que si *l'Être nécessaire* est donné, *il existe*. Mais parce que mon esprit comprend que l'idée d'un *être nécessaire* paraît inséparablement liée à l'attribut d'*existence*, je n'ai pas le droit — à moins de rééditer pour mon compte l'argument de saint Anselme — je n'ai pas, dis-je, le droit de l'affirmer *existant*. — L'existence de Dieu est *un fait*. *Fait transcendant*, m'entends-je dire! — N'importe. — J'accorde que les faits ont aussi leur évidence. Ils doivent pour cela se poser eux-mêmes et directement en face du sujet connaissant. A défaut de ce rapport immédiat, il reste qu'*un fait* peut encore

⁽¹⁾ *Ibid.*, n. 6.

⁽²⁾ *Loc. cit.*

se manifester indirectement, par exemple, la cause par les effets. C'est de cette dernière manière que — présentement — nous remontons jusqu'à Dieu. Notre science de Dieu est abstraite et discursive. — La raison en est toute simple. — L'être transcendant échappe pleinement à notre vision — sans distinction de corps, ni d'esprit. — Nous ne voyons pas Dieu. C'est pourquoi ces mots : *Dieu existe* sont, de toute manière, inévidents.

CHAPITRE II.

Possibilité de prouver l'existence de Dieu.

Jusqu'ici Duns Scot n'a rien construit. Il s'est seulement aplani le terrain sur lequel s'élèvera bientôt son « palais d'idées ». Une autre précaution s'impose pourtant. Il faut creuser des fondements, — que dis-je ? — il importe de poser la première pierre. — Le Maître s'acquitte consciencieusement de l'une et de l'autre tâche.

Est-il possible de prouver l'existence de Dieu ? — Ne pas résoudre, au préalable, cette difficulté serait se condamner à bâtir sur le sable. Duns Scot s'en rend aisément compte. — Mais parce que son édifice doit reposer sur le roc, il lui en adjoindra un second. — *Utrum admittendus sit in entibus aliquis ordo essentialis ?* — L'ordre, qui implique, en toute chose, un avant et un après, — un commencement, une suite et une fin, — est-il essentiel en ce monde ? — C'est ce que j'appelle poser la première pierre, ou — si l'on veut — bâtir sur le roc.

Donc deux questions ! — Le lecteur jugera de l'habileté de l'architecte. Tout au moins conviendra-t-il

que, sans vouloir critiquer l'œuvre de ses devanciers, le Subtil travaille à côté d'eux et sans eux?...

Duns Scot pose, tout d'abord, que, sans le secours de la révélation, l'homme peut découvrir Dieu. Et parce que le découvrir, c'est trouver des vestiges de sa présence, il s'ensuit qu'on peut prouver — rationnellement — l'existence de Dieu. « Les philosophes étaient parfaitement assurés de l'existence de Dieu. Et ils estimaient cette certitude dûment motivée. Aristote ⁽¹⁾ proclame qu'il y a un " Prince de l'Univers „ — L'Apôtre dit: " Ce qui est invisible " de Dieu nous est connu par le moyen de ce " qui a été fait „. Donc, à tout homme doué de raison droite, il est ostensible, par le recours aux créatures, qu'il existe un Dieu, Createur de toutes choses » ⁽²⁾. — *Recta igitur ratione utentibus demonstrabile est per ipsas creaturas, Deum eorum effectorem existere.*

Le Maître déclare ailleurs qu'il y a deux méthodes pour établir une vérité. C'est, d'une part, la démonstration *quia*, — celle qui recourt aux preuves *a posteriori*, en remontant des effets à la cause, des particuliers à l'universel. — C'est, en second lieu, la démonstration *propter quid*, qui passe de la cause aux effets, de l'universel aux particuliers. *Intelligendum (est) demonstrationem aliam esse propter quid, sive per causam; aliam quia, sive per effectum* ⁽³⁾. Nous n'insistons pas sur cette distinction d'ailleurs connue et admise par tous.

Or, quelle preuve est applicable au sujet qui nous

⁽¹⁾ *Métaph.*, l. XII.

⁽²⁾ *Oxon.*, d. 3, q. IV, n. 2.

⁽³⁾ *Quodl.*, q. VII., n. 3.

occupe? Duns Scot le dit expressément: *Dicendum (est) Deum existere ostendi posse demonstratione quia, non autem propter quid* ⁽¹⁾. — Il exclut la preuve *a priori*, ou démonstration *propter quid*; il admet l'argument *a posteriori*, ou *quia*.

Il explique de la manière suivante la raison qui lui fait élaguer la preuve *propter quid*: « Dieu possède l'être immédiatement et par soi. Un prédicat qui n'a pas de cause de sa présence dans un sujet ne peut être démontré par la preuve *propter quid* » ⁽²⁾. On ne peut mieux dire. Impossible de trouver des causes là où il n'y en a point. Ici le Maître émet une supposition: « Lors même que, par impossible, l'existence appartiendrait à l'essence de Dieu, en vertu de quelque autre élément, qui lui serait antérieurement présent, on ne pourrait néanmoins le démontrer du sujet par la preuve *propter quid*, à moins que ce sujet contenant virtuellement le prédicat et, par suite, toute la connaissance qu'on en peut avoir, ne fût connu de l'intelligence sous le point de vue où se place la démonstration. Or, nous n'avons point présentement cette connaissance » ⁽³⁾.

Duns Scot fait ici une hypothèse, dont on aurait grand tort d'abuser pour lui imputer, par exemple, d'introduire en Dieu une distinction quelconque entre l'essence et l'existence ⁽⁴⁾. Il est parfaitement d'accord

⁽¹⁾ *Oxon.*, I, d. 2. q. II, n. 10.

⁽²⁾ *Ibid.*

⁽³⁾ *Ibid.*

⁽⁴⁾ Cette méprise a été renouvelée tout récemment par un auteur, que nous réfutons dans la troisième partie de cet ouvrage. Notre point de vue étant strictement objectif, nous n'entendons pas faire profession de scotisme, mais corriger des inexactitudes trop évidentes.

avec saint Thomas pour dire que l'*être* et l'*essence* en Dieu sont indistincts. Cette question, relevant plutôt de la nature de Dieu, nous ne la développons pas ici. Le Subtil prétend seulement que — *posita non concessa*, — en Dieu, une *raison* de son existence, nous serions quand même privés de la preuve *a priori*. Pourquoi cela? Parce que, *cette raison*, il faudrait la puiser dans la compénétration de la divine essence. Nous ne percevons pas cette essence. Impossible, dès lors, de saisir cette raison. — Duns Scot n'a pas d'autre intention. On aurait tort de lui faire dire autre chose. Je ne sais si l'Ontologisme, qui s'est réclamé — à tort — de saint Thomas et de saint Bonaventure, a également invoqué le patronage du Docteur subtil? — L'entreprise me paraîtrait tout au moins malaisée.

Le Maître écarte résolument la preuve *a priori*. Sur quelles bases va-t-il asseoir celle *a posteriori*? — « Que l'on puisse, par la preuve *quia*, montrer l'*existence de Dieu*, résulte de ce que, de toutes les conditions de l'effet, on peut inférer la présence de la cause. Il est impossible que l'effet soit ceci ou cela, si la cause fait défaut. Or, la *métaphysique* nous fait connaître — eu égard aux créatures — une multitude de propriétés et de relations qu'elles ne pourraient détenir, si, — en tant qu'effets, — elles ne recevaient l'existence d'une cause première. Donc, par ces données métaphysiques, on peut découvrir une Cause première des êtres » (1). Impossible de contester la majeure de cet argument. — « Il n'y a rien dans l'effet qu'il ne tienne de sa cause. Conséquemment, de la présence de l'effet, on est en droit,

(1) *Oxon., Prol.*, q. III, n. 21.

d'inférer l'existence de la cause. — *Per omnem conditionem effectus potest demonstrari de causa quia est; quam conditionem impossibile est inesse effectui, nisi causa sit* » (1).

Dans sa mineure, il montre que la manière d'être des créatures implique leur origine d'une cause première, dont on ne peut contester l'existence, puisqu'il y a passage de réel à réel. « La multitude des êtres, leur dépendance, leur complexité et autres propriétés de cette nature ont un tel lien avec une cause évidente, qu'elles nous persuadent et nous font voir qu'il existe un être actuellement simple, indépendant, nécessaire, par qui tous ces êtres ont été produits. Car dès là que ces êtres ne se peuvent donner l'existence, ils la reçoivent de quelque cause transcendante à toutes les créatures » (2).

Cette citation paraît anticiper sur la démonstration elle-même. On parle seulement ici de la possibilité de prouver Dieu. Mais puisque nous avons insinué cette preuve, on nous permettra de rappeler l'adage connu: *a facto ad posse valet illatio*.

Duns Scot — sans autres développements — répond ensuite à trois difficultés, dont la dernière seule — à parler exactement — intéresse le philosophe. Toutefois, parce que l'apologétique chrétienne y peut trouver quelque profit, on nous pardonnera de n'en rien omettre.

Première objection. (3) « On ne peut croire et savoir simultanément que Dieu existe. La science et la foi — sur une même vérité — s'excluent l'une de

(1) *Prol., loc. cit.*

(2) *Ibid.*

(3) MONTEF., *Summa*. p. 1. q. 2. art. 2.

l'autre. Or, d'après saint Paul ⁽¹⁾, on doit croire en l'existence de Dieu. Objet de la croyance, cette vérité doit, — par suite, — se soustraire aux recherches du philosophe ».

Duns Scot accorde que *fides et scientia sunt impossibiles in eodem intellectu de eodem obiecto* ⁽²⁾. Et il convient de plus que l'existence de Dieu est article de foi ⁽³⁾. Toutefois, on peut rationnellement démontrer que Dieu existe.

Il n'entre pas dans ce cadre de rapporter les controverses que suscita dans l'École la présente discussion. J'estime pour ma part que le savant catholique qui s'est prouvé à soi-même le fait de l'existence, de manière à créer dans son esprit *une conviction rationnelle*, sera moins que tout autre embarrassé devant l'article du *Credo*: « Je crois en Dieu ». La raison en est toute naturelle. Sachant déjà que *Dieu existe*, j'admets sans peine qu'il ait pu se manifester, et même qu'il se soit, — de fait, — révélé aux hommes. Puisque *croire*, dans le cas, c'est consentir à une vérité sur la parole de Dieu, je ne vois pas en quoi mes raisons philosophiques peuvent infirmer une proposition telle que celle-ci: Dieu nous a révélé sa propre existence. Par suite, un philosophe, abstraction faite des preuves *a posteriori*, peut dire et penser: J'affirme l'existence de Dieu sur son témoignage même. Or tel est l'acte de foi.

(1) II AD HEBR.

(2) *Oxon.*, III, d. 24.

(3) Saint Thomas dit que « c'est moins un article de foi qu'un préambule à la foi ». Il ajoute que « ce peut être un article de foi pour l'ignorant ». (I, q. II. art. 1).

Duns Scot (1) place seulement ici une considération d'ordre théologique. La présence en nous de l'*habitus fidei* (vertu de foi) est objectivement motivée pour tout l'ensemble des vérités révélées. Je sais démonstrativement que *Dieu existe*. Cette proposition est pour moi *objet de science*. Je ne crois pas. Je sais ! Seulement il subsiste, à côté de cette vérité, soustraite, en ce qui me concerne, au domaine de la foi, tout un corps de propositions essentiellement révélées, par exemple : la Trinité est en Dieu ; Jésus-Christ est Dieu, etc. Je souscris à ces dernières sur le témoignage de Dieu. Qu'on se rassure donc ! Je puis savoir que *Dieu existe* et croire en même temps sur sa parole, l'ensemble des vérités dogmatiques qui sont, par essence, *objet de croyance*.

Deuxième objection (2). — « Si cette proposition *Dieu existe* était démontrable, elle le serait sûrement par les effets. Or, on ne peut l'inférer des effets » (3). On a démolì la preuve *a priori*. Celle *a posteriori* va, semble-t-il, s'écrouler. « Car il est de foi que tout effet créé procède également des trois personnes divines. Mais rien, dans les créatures, ne nous en instruit, soit que nous demeurions dans le doute, soit que nous nous induisions en erreur. Parce que nous ne pouvons, par les créatures, connaître la Trinité en Dieu, serions-nous plus heureux eu égard à son existence, vu qu'il est en Dieu trois personnes (4) ? »

Le Subtil accorde, sans peine, que la croyance en la Trinité est par essence du domaine de la foi.

(1) *Oxon.*, I, l. d. II., q. III, n. 7.

(2) MONT. *Summa*. p. I. q. 2. art. 2.

(3) *Oxon.*, *Prol.*, q. I, n. 14.

(4) *Ibid.*

Ce mystère est absolument voilé à la raison naturelle. Remontant l'enchaînement des causes secondes, on doit, toutefois, arriver à un principe premier incréé. Certes, la nature en Dieu est commune aux trois personnes. Les œuvres divines procèdent ainsi des trois à la fois. Seulement, elles en dérivent comme d'un principe unique. Mais Dieu n'en serait pas moins *Omnipotent* au cas où il serait une seule personne. *Quia si per impossibile in divinis una dumtaxat esset persona, non minus foret 'omnipotens et posset causare omne causabile* ⁽¹⁾. La Trinité n'eût été jamais soupçonnée des hommes en dehors de l'enseignement révélé. A tout prendre, cette objection porte plutôt sur la difficulté de savoir *ce que Dieu est*, et n'intéresse que secondairement la preuve de son existence.

(1) *Oxon., Ibid., n. 22.*



CHAPITRE III.

Légitimité de la preuve d'existence.

La dernière objection ⁽¹⁾ nous induit précisément à nous enquérir de la nécessité d'un ordre qui régirait la création. Duns Scot suppose cet ordre essentiel impossible dans la série des causes efficientes. Élargissant le point de vue, nous commencerons par définir cet ordre, et après avoir posé les distinctions nécessaires, nous en établirons la vérité et l'action constante dans le monde.

Saint Augustin avait défini l'ordre « une disposition convenable des choses semblables et dissemblables, attribuant à chacune la place qui lui revient » ⁽²⁾. Ainsi, remarque le Subtil, il est de l'essence de l'ordre de se fonder sur la différence des espèces et sur la ressemblance des individus d'une

⁽¹⁾ MONT. p. I. q. 2. art. 2.

⁽²⁾ *De Civ. Dei*, l. XIX, c. XIII.

même espèce ⁽¹⁾. Dans son traité du *Premier Principe*, il dit équivalement que l'ordre est le rapport ou l'ensemble des rapports que les créatures ont entr'elles. — « L'être, dit-il, est *un et plusieurs*. *Dividitur in unum et multa*. — De cette pluralité résulte l'ordre. Par lui, la multiplicité des espèces, qui composent l'univers, sont harmonisées et réduites à une certaine *unité*. Supposons que l'ordre ne régit pas le nombre. Qu'il y ait seulement un être qui n'entre pas dans l'ordre, la multitude des êtres manque alors de cette perfection qui doit en résulter, et les êtres — ou tout au moins ce qui sort de ce cadre — n'ont plus de raison d'exister » ⁽²⁾. Par suite, il définit l'ordre « un certain rapport de conformité entre ce qui précède et ce qui suit, ou *vice versa*. — *Ordo est relatio quaedam aequiparantiae dicta de priori respectu posterioris et e converso* » ⁽³⁾.

Cette définition ouvre la voie aux distinctions. Car, suivant que l'on monte ou que l'on descend l'échelle des êtres, c'est-à-dire, selon que le point de départ est l'*avant* ou l'*après*, l'ordre devra s'appeler de deux noms différents, à savoir :

1.^o *D'éminence* : ce procédé est surtout applicable en tant que les êtres sont constitués par leur nature spécifique en un degré de perfection plus ou moins élevé ;

2.^o *De dépendance* : ceci doit s'entendre plus particulièrement des rapports de cause à cause et de fin à fin. — Il est indéniable, par exemple, qu'un effet dépend de sa cause immédiate. Celle-ci, étant

⁽¹⁾ *Oxon.*, II, d. 3, q. VII, n. 10.

⁽²⁾ Dans MONTEFORTINO, *Summa*, p. 1. q. 2. art. iincidens.

⁽³⁾ *De primo principio*, c. I, n. 1. Quaracchi, n. 3.

effet, relativement à sa cause directe, lui est subordonnée au même titre — *in essendo* — sans que pourtant cette subordination ascendante puisse se poursuivre indéfiniment.

Duns Scot ⁽¹⁾ affirme qu'en substance il y a :

1.^o Subordination des êtres à la fin, tant générale que particulière: *ordre dans la finalité*;

2.^o Subordination des effets aux causes: *ordre dans la causalité efficiente*;

3.^o Subordination graduelle du moins parfait à un plus parfait: *ordre dans la perfection*.

Voici comment il s'explique sur ce dernier point : « Chaque être est sûrement doué d'un degré de perfection qui lui appartient en propre. Si cela n'était pas, aucun ne serait. On ne peut, sans contradiction manifeste, affirmer qu'il n'existe aucun être. Par suite, tout être qui ne se trouve point au sommet de la perfection est dépassé par un autre. C'est pourquoi Aristote ⁽²⁾ compare les espèces créées aux nombres qui sont disposés de manière que l'un est plus grand ou moindre que l'autre, suivant que l'on ajoute ou que l'on retranche une unité. Pareillement, deux êtres différents ne peuvent avoir un même degré de perfection. Parce que — dissemblables — ils sont inégaux » ⁽³⁾. — Cette perfection croissante des créatures constitue aux yeux de Duns Scot ce qu'il nomme un « ordre de perfection ».

Il enseigne de plus que tous les êtres — et cha-

⁽¹⁾ *Proprietates relativae Infiniti Entis ad creaturas aut sunt proprietates causalitatis aut eminentiae. Causalitatis duplicis: aut efficientis aut finis. — Oxon. l. 1. d. 2. q. 2. n. 10. — Quaracchi n. 220.*

⁽²⁾ *Met.*, 8 text., c. X.

⁽³⁾ *De primo Princ.*, c. III, nn. 6 et 14.

que être en particulier — ont une fin à réaliser. Conséquemment, l'ensemble des êtres est disposé en vue d'une fin collective. Par contre, l'individu, ou l'espèce, sont constitués en fonction d'un but plus spécial. « Ce qui n'est pas une fin, ni disposé pour une certaine fin, est de fait sans utilité. Il importe donc que chaque chose soit dans l'ordre, et, par suite, — elle doit tendre vers une fin, à moins qu'elle ne soit elle-même cette fin. C'est, déclare Duns Scot, cette disposition nécessairement inhérente aux choses, établies en vue d'une fin, que nous appelons ordre dans la causalité finale. — *Hunc ordinem necessario inhaerentem entibus ordinatis ad finem, appellamus ordinem in genere causae finalis* » (1).

Le Maître s'explique plus longuement sur l'ordre, en tant qu'on l'entend de la causalité efficiente. On conçoit que c'est par là surtout qu'il veut assurer la solidité de sa « construction ». Il commence par signaler, dans la causalité efficiente, deux coordinations de causes, dont l'une serait *essentielle* ou *nécessaire*, et la seconde, *accidentelle*. « Nous savons par expérience, dit-il, qu'une certaine nature est produite. Partant, il faut qu'elle le soit par une cause. Cette cause agit, — ou par un pouvoir qui lui est *propre*, — ou par quelque énergie qu'elle reçoit *du dehors*. — Dans le premier cas, on a la cause agissant *par elle-même*, comme par exemple si l'homme engendre; — dans le second cas, la cause opère *accidentellement*, par exemple si un morceau de bois réchauffé communique sa température à un objet... Il arrive ainsi qu'un même effet résulte du concours de plusieurs causes. En pareille rencontre, la cause

(1) *Op. cit.*, MONTEF., *Summa th.* p. I. q. 2. articulus incidens.

prochaine commande nécessairement l'intervention d'un second agent, tel que le ciel ou le soleil. Ces causes, qui interviennent ensemble pour produire un même effet, sont non seulement *causes*, mais un lien nécessaire les unit l'une à l'autre, car l'effet ne se produirait pas si l'une d'elles venait à manquer. — Mais il arrive qu'un effet se produit en dehors de la coexistence des causes. Par exemple, le père peut engendrer, quand même l'aïeul ou le bisaïeul seraient morts. Dans le premier cas, on dit que la dépendance d'une cause à l'autre est *essentielle*; dans l'autre cas, elle est *accidentelle* » (1). — Ainsi de la simultanéité des causes, suivant qu'elle est ou qu'elle n'est pas indispensable à la production d'un certain effet, on conclut que *l'ordre de la causalité efficiente*, quant à la dépendance de cause à cause, est de deux sortes :

- 1.^o *Essentiel*, si cette simultanéité est requise ;
- 2.^o *Accidentel*, dans le cas contraire.

Nous touchons ici au point qui intéresse le plus la preuve de l'existence de Dieu. L'enchaînement des causes est-il nécessairement limité ? S'il en est ainsi, il faut trouver une raison explicative du premier anneau de la chaîne causale. La cause seconde initiale, non plus que celles qui lui ont succédé, n'a en soi sa raison d'être, car elle est de même nature que celles-ci. Provenant d'une autre, elle n'est pas l'effet d'une cause *univoque*, identique en nature, mais différente d'elle, mais première et transcendante. D'où il appert que la preuve de Dieu est intimement liée à la limite de l'ordre créé. Cet ordre exclut-il absolument une succession infinie, — et même indé-

(1) *De primo Princ.*, c. III. n. 2. — Quaracchi, n. 45.

finie — dans la causalité efficiente, finale, et dans la perfectibilité progressive des êtres, — il y a dès lors place pour Dieu. Faut-il croire tout l'opposé, il nous resterait peut-être comme dernière ressource le recours à l'*immanentisme* ou au *postulat de la raison pratique*.

Qu'on se rassure! Duns Scot est bon guide en cette matière. D'après lui, dans la nature, tout est limité nécessairement et essentiellement. — Il pose, conséquemment, trois conclusions fondamentales, croyons-nous, parce qu'elles servent de base à la démonstration rationnelle de la croyance en Dieu.

Première conclusion. — Duns Scot prend comme point de départ la distinction qu'il a, tout d'abord, établie dans l'ordre de causalité efficiente. Voici sa première conclusion : *Impossible, si l'on part d'un effet qui demande le concours simultané de plusieurs causes, de remonter à une série indéfinie de causes* (1).

Parmi les raisons qu'en donne le Subtil, je relève avant tout le raisonnement suivant, parce que — à lui seul, — il vaut toute une démonstration : « Etant donné un effet, qui exige le concours simultané de plusieurs causes, dont l'une est nécessairement placée — *in causando* — sous la dépendance de l'autre, il faut que ces causes coexistent actuellement au moment où un effet est produit. Supposons qu'il faille dans cette concurrence de causes remonter à l'infini, il y aurait actualisées en même temps une succession de causes sans commencement. Il n'est pas un seul philosophe qui admette ce corollaire. Ainsi il apparaît clairement à la raison que, dans cette série de

(1) *Oxon.*, l. I, dis. 2, q. II, n. 14.

causes essentiellement connexes (c'est-à-dire opérant simultanément), on se heurte à un point de départ » ⁽¹⁾.

On n'est pas mieux explicite. Si un effet, pour être produit, réclame l'action réciproque de plusieurs causes, — à moins d'admettre un infini concret dans le nombre, — on doit pouvoir déterminer ces causes. Ainsi dans l'exemple : le bois réchauffe ma main, la température du bois est suffisamment justifiée par l'action du feu ou du soleil. D'où l'on voit que, devant cet ordre d'*efficients*, on rencontre de fait un point d'arrêt. Donc, il n'est pas exact que la succession en soit infinie, ni même indéfinie.

Duns Scot en donne une nouvelle preuve. « Dans cette série de causes simultanées, tout est causé. Que si tout y est causé, ce doit être par quelque cause en dehors de ce tout, parce que, autrement, ce tout se produirait lui-même. Conséquence absurde, dont personne ne veut entendre parler. Partant, dans une série de causes, dont chacune est sous la dépendance d'une autre, on doit inférer qu'aucune n'est indépendante » ⁽²⁾. Il est manifeste que, dans une suite d'antécédents, tous subordonnés entre eux, l'antécédent premier, ou cause initiale d'une série, doit dépendre de quelque agent, qui lui soit antérieur et transcendant. Ainsi l'on parvient, de toutes manières, à un point de départ, c'est-à-dire à un *avant* sans précédent de même nature.

Deuxième conclusion. — *Si un effet se produit, en dehors et indépendamment de la cause éloignée, on ne*

⁽¹⁾ *De primo Princ.*, c. III, nn. 3 et 4.

⁽²⁾ *Oxon. Ibid.* n. 14. Quaracchi, n. 222. Cf. ARIST., *Metaph.* 1. I, ch. II.

peut non plus reculer indéfiniment l'enchaînement des causes efficientes ⁽¹⁾.

On remarquera que, dans cet ordre causal *accidentel*, il n'y a pas subordination de causes, en ce sens que l'agent immédiat, au moment où il opère, ait besoin de recevoir d'un autre sa vertu efficiente. Le père engendre sans le concours de ses ascendants. Il n'en dépend pas dans le fait de transmettre à un autre une nature identique à la sienne. Toutefois, lui-même ne serait pas sans son père. La cause, opérant par elle-même, quant à son propre devenir, dépend parfaitement de l'agent qui l'actualise. Et parce que le « pouvoir d'être cause » est comme un écoulement de l'être, — *operari sequitur esse*, — il s'ensuit que la dépendance causale, « dans cet ordre accidentel », est d'autant plus impérieuse. « Parce que, dit Scot ⁽²⁾, les causes qui procèdent les unes des autres sont de même nature, il faut nécessairement qu'il y en ait une, dont relève toute la série. Il est, de plus, indispensable que cette cause soit d'un autre ordre que la cause prochaine, qui est partie intégrante en cette succession de causes. *Quia enim omnia successiva sunt eiusdem rationis, est aliquid prius essentialiter, quia quodlibet successionis dependet ab ipso in causando; et hoc in alio ordine, quam a causa proxima quae est aliquid illius successionis* ».

Dans cet ordre, dénommé « accidentel », la subordination de cause à cause est un fait constaté. Mais parce que la cause qui suit n'est pas différente en nature de ses précédentes, il s'ensuit que la pre-

⁽¹⁾ *Ibid.* n. 15

⁽²⁾ *Oxon.* Quaracchi, n. 227.

mière cause — dans cette série d'antécédents semblables — doit provenir d'une cause différente, — *in alio ordine*, — affranchie de toute dépendance et, par suite, transcendante.

Troisième conclusion. — *De toutes manières, alors que l'ordre, c'est-à-dire une certaine subordination, ne serait pas essentiel aux choses, un infini concret est absolument irréalisable* (1).

L'ordre, ou la limite des choses, est pour Duns Scot la base indispensable de toute démonstration rationnelle de l'existence de Dieu. Il va montrer qu'on ne peut soustraire quoi que ce soit à cette subordination essentielle. « On ne peut, dit-il, rien tirer du néant (comme tel). Par suite, ce qui devient est produit par quelque nature capable de créer. Vient-on soustraire à l'ordre l'ensemble des causes efficientes, il s'ensuivra que l'acte créateur opérera tout par lui-même. A supposer que cet agent (universel) soit créé, il y aurait quand même quelque être sans cause. Et cet être sans cause marquerait un point d'arrêt. Si l'on objecte que tout l'être est causé, la contradiction devient manifeste, puisque l'on a au préalable exclu la nécessité d'un ordre. Parce que si l'on admet que tout provient d'une cause elle-même créée, il s'ensuivra dans le monde un ordre régi par la contingence, qui dans son ensemble ne relèverait pas d'une nature transcendante » (2).

Le raisonnement est solide. La nature est en perpétuel devenir. C'est un fait. Qui oserait le contester ? Ce qui devient, pouvant ne pas être, n'a

(1) *Ibid.* n. 15. Quaracchi, n. 228.

(2) *De primo Princ.*, c. III.

sûrement pas toujours été. Ainsi nous trouvons le néant avant le commencement de tout. Le néant ne pouvant donner l'être, ce qui est devenu a été actualisé par une cause capable de produire. Or, il n'y a pas de milieu : — ou l'on admet les causes secondes, et il y a subordination de l'une à l'autre, et l'ordre intervient de ce fait ; — ou bien c'est l'Être, qui a tout produit, qui opère constamment par lui-même. — C'est la formule de l'occasionalisme. Duns Scot ne veut pas de l'occasionalisme. Il écarte résolument l'hypothèse d'une création spontanée, ou mieux d'un effet sans cause. Et il a raison d'affirmer que, bon gré mal gré, on doit faire retour à l'ordre. Au demeurant, il ne servirait à rien de le nier, en prenant pour refuge la possibilité d'un infini concret. *Est ordo essentialiter in rebus, in quo non est procedere in infinitum : et si, per impossibile, is ordo tolleretur, adhuc in causis esset impossibilis processus in infinitum* ⁽¹⁾.

Duns Scot se fait une objection : « Il en est des espèces comme des nombres. Elles diffèrent l'une de l'autre du moins au plus. On peut reculer indéfiniment la quantité numérique. *A pari*, il en faut dire autant des espèces » ⁽²⁾.

Le Maître répond qu'il admet cette parité en un certain sens. De fait, tous les nombres procèdent de l'unité, et ils se différencient entr'eux au fur et à mesure qu'un s'ajoute à un, deux, trois, etc. De même tous les êtres descendent d'un *Premier*. Mais ce *Premier*, au lieu de détenir un minimum d'être, le possède dans sa plénitude. Et il les tire

⁽¹⁾ MONTEF. *Summa loc. cit.*

⁽²⁾ *Report.*, I, d. 2, q. I, n. 14.

tous de l'insondable profondeur de sa vertu créatrice, mettant sa complaisance à se manifester graduellement depuis l'infiniment petit jusqu'au plus parfait. C'est en quoi l'unité, d'où procèdent les nombres, ne peut être comparée à l'*Un*, source de tous les êtres. L'unité n'engendre le nombre qu'en se multipliant et en s'épuisant à chaque fois. Par contre, le Principe, qui donne naissance aux créatures, les multiplie comme à loisir sans se donner lui-même ni s'épuiser jamais. C'est précisément parce que tout, dans la Nature, se ramène à ce Principe Un et Suprême, qu'on ne peut reculer indéfiniment l'enchevêtrement des causes efficientes.

C'est ce qu'il fallait démontrer. On ne saurait mieux insinuer que l'ordre est la Loi. Loi universelle, loi nécessaire, loi admirable, car par elle, dans l'Univers, tout proclame que *Dieu est!*

CHAPITRE IV.

Preuves scotistes de l'existence de Dieu.

L'ordre, dans sa triple manifestation d'efficiencie, de fin et d'éminence, telle est la base sur laquelle le Subtil compte élever son « palais d'idées ». On pourrait, à plus juste titre, comparer sa démonstration à un monolythe à trois angles et au sommet terminé en pointe. Duns Scot veut montrer la nécessité d'un Être supérieur, qui soit tout ensemble premier et dernier dans l'ordre de causalité d'*efficiencie*, de *fin* et d'*éminence*. Il n'isole pas, dit-il, la *cause exemplaire* de la cause efficiente. Il donne pour motif que celle-ci ne se distingue pas de celle-là. Selon lui, la cause exemplaire désigne le mode d'agir propre à l'agent intelligent pour le discerner de l'agent par nature, qui opère en vertu d'une impulsion aveugle ou ignorante du but.

On remarquera, pour plus de clarté, que le Subtil distingue en Dieu deux sortes d'attributs : les uns, relatifs aux créatures, comme lorsqu'on dit : cause première, fin dernière, suprême parfait ; les autres, absolus, comme quand on prononce : immense, in-

fini, éternel. Duns Scot pense que la démonstration rationnelle de Dieu dépend des attributs relatifs, ou mieux des relations de Dieu à l'Univers: *Ex eiusmodi proprietatibus relativis, Deum existere adstruendum et declarandum arbitramur* ⁽¹⁾.

Duns Scot veut conséquemment arriver aux trois conclusions suivantes:

1° Il existe un être qui est absolument premier dans les trois ordres d'*efficience*, de *fin* et d'*éminence*;

2° C'est le même être qui est premier de ces trois manières;

3° L'être qui réunit en lui ces trois primautés, c'est Dieu ⁽²⁾.

§ I.

Les trois primautés.

Première proposition: Il existe un être absolument premier dans l'ordre des causes efficientes et finales, et de plus, insupérable en perfection.

De là, trois preuves différentes se rapportant chacune à l'un des membres de cette proposition.

1° — *Preuve par la causalité efficiente.* — Duns Scot veut d'abord prouver que, en dehors et au-dessus des causes secondes, il existe une Cause improductible, *quod non sit effectibile*, qui opère sans recevoir d'une autre sa vertu causale, *nec ef-*

⁽¹⁾ *Oxon.*, I, d. 2, q. 2, n. 11.

⁽²⁾ *Ibid.*, n. 11.

fectivum virtute alterius, mais agissant uniquement par elle-même, *a se* ⁽¹⁾.

Voici son raisonnement: « Quelque être est productible ». — C'est un fait. Duns Scot ne dit pas: *effectum*, produit. Il prend, pourtant, son point de départ du réel. Mais il fait, provisoirement, abstraction du concret, parce qu'en soi le fait est contingent ⁽²⁾. Reprenons l'argument: « Il y a quelque être productible. Or, il est productible, ou de lui-même, ou par aucun, ou par quelqu'un. — Et d'abord, il n'est pas productible par aucun, *non a nullo*. Ce qui n'est rien ne peut être la cause de quoi que ce soit. — Il n'est pas non plus productible par soi, *non a se*. On ne conçoit pas une chose qui s'engendrerait ou se produirait elle-même. — Il reste, en définitive, qu'il est productible par un autre, *ergo ab alio effectivo*. Désignons cet autre par la lettre A. Si A est premier, de manière qu'au-dessus de A, il n'y ait plus de cause, notre preuve est faite, *habetur intentum*. S'il n'est pas premier, il vient donc après un autre, vu qu'il est effectible par un autre, et partant capable de produire en vertu du pouvoir qu'il en a reçu. Car si l'on exclut l'aséité, on affirme du même coup l'*ab alio*. Donc, cet autre étant posé, dé-

(1) *Loc. cit.* n. 16. — Le texte de Quaracchi, n. 230 porte: « Secunda conclusio de Primo Effectivo est ista, quod simpliciter Primum Effectivum est incausabile. — Hoc probatur quia est ineffectibile et independens effectivum ».

(2) Duns Scot a soin d'ailleurs de prévenir qu'on pourrait procéder autrement et dire: « Aliqua natura est sic effecta, quia aliquod subiectum est mutatum, et ita terminus mutationis incipit esse in subiecto ». Mais l'on remonterait ainsi plus difficilement ou, tout au moins, moins directement, à la Cause transcendante. Cf. *ibid.* n. 15.

signons-le par la lettre B. Il en sera de B comme de A. — Il faudra de la sorte ou remonter à l'infini, ou bien l'on se heurtera à quelque cause qui n'a pas de précédent. Or, nous l'avons prouvé, il est impossible de poursuivre à l'infini cette ascension causale. Il faut, par conséquent, que l'on s'arrête à quelque cause efficiente première, qui ne reçoive point son pouvoir d'une autre, qui n'est effectible sous aucun rapport, en tant qu'elle n'est pas réalisée par quelque cause, qui lui soit antérieure » (1).

C'est l'argument par les causes efficientes. Duns Scot l'expose avec logique et clarté. Et, sous ce double point de vue, son procédé ne le cède en rien à l'argumentation de saint Thomas (2). D'aucuns regretteront peut-être que le Subtil ait cru devoir écarter ici la preuve par le *premier moteur*. Au fait, cette lacune est comblée un peu plus loin. Seulement Duns Scot a vu dans l'argument *primi motoris* une application de la preuve plus générale par les causes efficientes. Il se serait, dès lors, basé sur ce principe bien connu : *Quod est causa causae est causa causati* (3).

(1) *Oxon., ibid.*

(2) Saint THOMAS, I, q. II, art. 3. L'Aquinat emprunte son troisième argument à Maimonide. L'idée foncière de sa démonstration telle qu'il la formule, *Contra Gentes*, l. I, c. 13, est celle-ci : « un changement est un passage de la puissance à l'acte ». M. Chossat constate que les néo-thomistes ont du abandonner « en réalité l'argument physique du premier moteur tel que Saint Thomas le reçut des arabes ». Cf. *Dict. de théol.* VACANT-MANGENOT, t. IV. col. 931-934.

(3) J'ajoute que je n'ai aucune objection à faire à la savante explication que le P. CHOSSAT S. J. donne de cette omission : « Scot, dit-il, continue à penser comme tout le monde jusqu'à Copernic que de fait les mouvements locaux sont des mouvements

J'en découvre la preuve dans ce passage remarquable des commentaires d'Oxford ⁽¹⁾. Duns Scot, dont la théorie du mouvement est en tout conforme à celle qui a cours de nos jours, se fait cette objection : « Mais direz-vous : à supposer qu'il admette que les corps se meuvent effectivement par eux-mêmes, (c'est à dire qu'ils aient en eux mêmes leur centre de gravitation), comment Aristote arrive-t-il à prouver » ce qu'il a par dessus tout en vue, à savoir l'existence du Premier Moteur ? — « A cela, explique-t-il, j'oppose tout simplement la théorie de l'acte et de la puissance. Les corps ne passent par eux mêmes de la puissance seconde à l'acte second (mouvement de gravitation par attraction centrale) que si tout d'abord ils ont été emmenés de la puissance première (possibilité d'exister) à l'acte premier (existence). Ce que j'entends évidemment de tous les corps sans exception. Et bien que ceux-ci, au dire d'Aristote, en leur totalité ne puissent s'engendrer ni se corrompre, toutefois parce qu'ils sont

absolus bien qu'il entende ce mot dans un sens moins strict que ses contemporains ; mais son génie lui a fait remarquer qu'il n'est pas du concept de mouvement de translation qu'il y ait application d'un quantum sur un quantum », etc. « C'est, remarque-t-il, ce que nous faisons tous aujourd'hui en mécanique » — et il constate, quant au passé, que : La subtilité des scotistes triompha, aidée sans aucun doute par tout le mouvement scientifique qui devait aboutir à Galilée et à l'application de la mathématique à l'étude des mouvements réels », *l. cit.* col. 933. Le désintéressement objectif du P. Chossat constitue un bon exemple assez rare du moins, dans certains milieux.

(1) *Oxon.* l. II, d. 2, q. X, n. 11. — Quaracchi (sous presse) n. 206. « Primum movens movet per cognitionem, quia Sapientis est dirigere. Ce qu'il faut entendre d'une causalité proprement dite, mais séparée du mobile. Dicit causalitatem praecisam. *Ibid.* n. 13.

identiques à leurs éléments constitutifs, il s'ensuit que le tout, de même que les parties, doit pouvoir passer du pur devenir à l'acte premier ».

« Par suite, continue Scot, bien que les corps se meuvent postérieurement par eux mêmes « *potentia secunda ad actum secundum* », toutefois ce qui se meut ainsi « mobile » existe et est mu par quelque *agent extérieur* quant au premier passage de la puissance à l'acte. Il n'est pas, de fait, indispensable que ce qui est mu par un autre le soit dans tous ses mouvements. Aristote entend cela du mouvement initial, de manière que, remontant la série des moteurs, l'on puisse parvenir à un Premier Moteur Immobile ». — Et, de fait, les corps ne se meuvent pas d'eux-mêmes d'une façon semblable à l'âme et aux anges, qui se dirigent « par la connaissance » dans leurs mouvements. Dieu doit de toute nécessité les diriger et ainsi il est manifeste qu'ils sont mus d'une certaine façon par le dehors encore que ce ne soit pas par une action immanente, mais en vertu du principe: *la cause de la cause est aussi cause des effets de la nouvelle cause* ⁽¹⁾.

Duns Scot constate qu'on ne peut reculer infiniment la chaîne ascensionnelle des causes efficientes. On se heurte inévitablement « à une cause efficiente

(1) L'on comprendra par là ce qu'il faut penser de cette affirmation de M. Pluzanski : « Il est curieux, que l'argument fondé sur la nécessité du premier moteur qui, dans saint Thomas, est le plus développé, n'est ni adopté, ni critiqué par Duns Scot, qui n'en parle pas! » *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, p. 14. On s'explique d'autant moins ce langage de M. Pluzanski qu'il lui eut suffi de tourner une ou deux pages pour trouver la démonstration en Scot de l'infini par le mouvement. — *Oxon.* l. 1. d. 2. n. 25.

première, qui n'est effectible sous aucun rapport, en tant qu'elle n'est pas réalisée par quelque cause qui lui soit antérieure » (1). Je conçois, de fait, qu'une succession de causes, dont toutes sont de même nature, celle qui suit étant, en nature, identique à celle qui précède, ne peut réaliser un infini de durée. Et d'abord, il est évident que cet échelonnement des causes est limité par en bas. Grand nombre de causes, actualisables demain, sont aujourd'hui virtuellement. D'autres, qui sont aussi virtuellement, le sont moins prochainement. D'autres, plus lointainement encore. Toujours fermé par en bas, sans que le passage perpétuel des futurs en actes puisse rien changer à cet état de choses, l'enchaînement des causes serait-il, par contre, interminablement ouvert par le haut ?

Le prétende qui voudra. Mais n'empêche que ce quelqu'un irait contre l'évidence. Car, quoi que l'on fasse, on ne concevra pas dans l'ordre des réalités, soit simultanées, soit successives, un infini concret. J'ajoute qu'on affirmerait une absurdité concrète, puisque ce serait mettre l'infini dans le fini. Ce serait confondre, en un même sujet, le fini et l'infini que d'accorder à une série d'êtres une existence sans commencement, mais aboutissant, somme toute, à un néant de durée, puisque, de fait, chaque membre de la série deviendrait et cesserait d'être. Impossible, dès lors, de ne pas s'arrêter dans cette marche ascensionnelle vers la source des êtres. Il y a donc une cause efficiente dernière dans la série des causes de même nature, et relevant, dès lors, d'une cause différente d'elle,

(1) *Loc. cit.*

supérieure même, bien plus, indépendante et, de toutes manières, *incrée* (1).

Duns Scot explique ensuite comment cette cause supérieure, en dehors et au dessus de toutes les contingences, doit réunir ces deux conditions inséparables l'une de l'autre : l'*incausabilité* et l'*actuation nécessaire*.

Et d'abord, la cause efficiente première est, au pied de la lettre, *incausable*. « Parce que cette cause n'est pas effectible et qu'elle est indépendante dans l'exercice de la causalité efficiente, il s'ensuit qu'elle ne peut être causée. Et cela, parce qu'on ne peut lui assigner, ni une *fin*, ni une *matière*, ni une *forme*. *Nam (hoc primum effectivum) est ineffectibile et independens effectivum. Igitur est omnino incausabile, quia non finibile, nec materiabile, nec formabile* » (2). — Duns Scot poursuit : « On ne peut, à cet efficient

(1) Duns Scot, fondé sur la preuve d'ordre téléologique s'attarde, à montrer : 1° que la Cause Créatrice est douée d'intelligence et de volonté : *Primum Efficiens dirigit cognoscendo et amando illum finem (seu) volens causat, sed quaelibet causa secunda causat in quantum movetur a prima*; — *Oxon.* l. 1. d. 2. q. 1. et 2. n. 20 — Quaracchi, n. 245. — 2° que l'intelligence et la volonté du Premier Efficient sont indistinctes de son essence — *ibid.* n. 22 — vel 248. — 3° que la science du Premier efficient est éternelle, nécessaire, étendue à tout le connaissable et indépendante de ce qui sera. — *ibid.* n. 24. vel 250.

D'aucuns, de nos jours ont cru à tort que Duns Scot amoindrit ailleurs (*Theoremata*, XIV) ces conclusions d'ordre rationnel les réduisant aux certitudes d'ordre révélé. Au fait, cette série de « *demonstrari non potest* » doit s'entendre de la preuve concluante au suprême degré et en supposant que l'on n'a pas d'autres raisons que celles inaugurées par les philosophes. notamment par Aristote.

(2) MONTEF. p. 1. q. 2. art. 3. — *Oxon.* l. 1. d. 2. q. 1 et 2. n. 16. — Quaracchi, n. 230.

premier, assigner *une fin*. La preuve en est manifeste. Car la fin n'est cause qu'autant que l'être qui y tend en dépend comme de quelque chose qui lui est nécessairement antérieur. Or, ce qui est en fonction d'une fin, quant à son existence, ne relève de cette fin antérieure que si celle-ci, en tant que voulue, meut la cause efficiente à lui donner l'être. Ainsi la fin ne produit rien, si ce n'est qu'elle est obtenue par la cause efficiente, qui se complaît en elle. Et parce que le premier efficient est ineffectible, et qu'il est indépendant, il s'ensuit qu'il ne peut avoir de cause finale » (1).

Notre philosophe rappelle que les êtres, de par leur nature, ont un but à réaliser. Non pas qu'ils deviennent par l'action de la cause finale. Celle-ci, en fait, n'opère rien. Elle ne sort pas du domaine des intentions. Mais parce que, intentionnelle, elle agit sur les décisions de l'agent libre qui, *séduit*, (2) en quelque sorte, par elle, actualise, en vue de la fin, l'être ou les êtres qui doivent la subir. Dès lors, assigner une fin à la cause première impliquerait la présence d'une cause intelligente, avant, en dehors et au-dessus d'elle, qui la ferait être. Or, cela n'est pas. La cause première est, en effet, par soi et pleinement indépendante.

On n'est pas davantage autorisé à lui attribuer une *matière* et une *forme*. Et pour une bonne raison. « Parce que, dit Scot, les causes constitutives sont soumises à une cause extérieure, soit que celle-ci leur donne l'être, ou qu'elle les unit, soit qu'elle

(1) *Loc. cit.*

(2) « Finis movet metaphorice ut amatus ». *De Primo rerum Principio*, cap. II, n. 2. Quaracchi, n. 18.

fasse l'un et l'autre. Ces causes, en effet, ne produisent le mixte, elles ne le constituent que par l'action d'un agent requis de toute nécessité. A supposer, dès lors, que le premier efficient soit composé de *matière* et de *forme*, il faut qu'il soit fait par quelqu'un autre, et ces deux causes en dépendraient *in causando*. Or, il est impossible que le premier efficient soit par un autre. D'où il suit qu'il n'est constitué ni de *matière*, ni de *forme* » (1).

Ainsi, de ce qu'elle est incausable, Duns Scot infère que la première cause est incorporelle. La matière et la forme sont, d'après les scolastiques, les éléments constitutifs du mixte. Le mixte est, tout d'abord, postérieur à ces deux éléments. Il est intrinsèquement par eux. Ces éléments dépendent eux-mêmes d'une cause, dont l'action doit faire entrer la *forme* dans la *matière*. Et parce que *matière* et *forme* se rencontrent sous l'impulsion d'une vertu étrangère, elles relèvent donc d'une cause antérieure à ces deux principes, et, par suite, à leur combinaison dans les corps. On comprend sans peine qu'il faille exclure du premier causatif ces deux postulats de dépendance. *Causae intrinsecae sunt causatae ab extrinseca, vel secundum esse earum, vel in quantum cansant compositum vel utroque modo* (2).

De l'incausabilité de l'efficient premier, le Docteur subtil passe à un second corollaire. « Un être, dès là qu'il est contraire à sa nature d'exister par un autre, en supposant qu'il puisse exister, doit être par soi. Or, il répugne absolument que le premier

(1) *Ibid.*, n. 16. *De primo Princ.*, c. II, n. 4 et 5. — Quaracchi 20. 21.

(2) *Oxon. ibid.* n. 16. — Quaracchi, n. 230.

efficient soit par un autre. Autrement, il ne serait plus premier efficient. Ce premier efficient peut exister, vu que le fait d'être cause efficiente n'implique pas nécessairement quelque imperfection. Rien ne s'oppose, dès lors, à ce que cette vertu causative soit donnée dans un sujet, dégagée de toute imperfection. Conséquemment, la cause, absolument première, peut exister par soi. Donc, elle est *a se*. Ce qui n'est pas par soi-même ne peut, en effet, se donner l'être. *Quia quod non est a se, non potest esse a se* » (1). Duns Scot se répète. Mais le terme *a se* revêt dans ces deux membres de phrase une acception différente. Partisan de l'aséité négative, il exclut l'aséité positive, en tant qu'être par soi signifierait : se donner à soi-même l'existence. La raison en est toute naturelle. « Autrement, le non-être entraînerait quelque chose à être. Et ceci est impossible. En outre, le même être se ferait être de soi-même. Il ne serait plus, par suite, *incausable*, au pied de la lettre. Par le fait donc que le premier efficient est nécessairement incausable et qu'il ne lui répugne pas d'être premier dans l'ordre causal, et qu'il est de plus inconvenant de ne pas admettre au-dessus de l'univers un Suprême Absolu, et qu'il y aurait contradiction à ce qu'un autre soit avant lui, il faut que le Premier Efficient puisse exister absolument par soi. Conséquemment, il est par soi de fait, vu qu'il lui répugne de devenir par un autre » (2).

Duns Scot estime que la Cause efficiente première n'est pas un être de pure raison. Elle existe en dehors et au-dessus des réalités mondiales. Cer-

(1) MONTEF. *Loc. cit.*

(2) *Loc. cit.*

tes, il ne faudrait pas dire que le premier efficient est *actu existens*, si cet attribut devait introduire dans l'entité de la Cause des Causes quelque imperfection de nature. *Ei quod est a se et penitus in-causabile non potest aliquid inesse quod sit ei impossibile positive vel privative* ⁽¹⁾. Qu'on se rassure. Un être peut fort bien participer de la causalité efficiente, sans que pour cela il soit nécessairement limité, ou imparfait par quelque côté. *Causalitas causae extrinsecae dicit perfectionem sine imperfectione* Et si, dans notre concept, la Cause suprême est intimement connexe à la Perfection absolue, il ne s'ensuit pas que nous devions nier son existence. Au demeurant, le monde existe. Et nous voyons de nos yeux l'action constante des causes secondes. Il y a, dans l'univers, une causalité efficiente. Celle-ci, nous l'avons prouvé, est subordonnée à un agent supérieur, qui donne aux choses l'être et l'agir. Cette cause des causes serait-elle moins réelle? On le voit, il y a transition ici de réel à réel. Donc, la Cause première existe. *Quia tunc non ens traheret aliquid ad esse, quod est impossibile* ⁽²⁾.

2.^o *Preuve par la finalité.* — Duns Scot a donc établi qu'il y a, en dehors et au-dessus des causes mondiales, une Cause des Causes, incréée, suprême, nécessaire, infinie en perfection, et recevant tout d'elle-même. Sa seconde preuve tend à montrer qu'il y a une *cause finale* « qui n'en admet aucune après elle, qui est tellement dernière dans la finalité, qu'on ne peut la coordonner à aucune fin » ⁽³⁾.

⁽¹⁾ *Oxon.* ibid. n. 19. — Quaracchi, n. 242.

⁽²⁾ *Ibid.* n. 16.

⁽³⁾ *Oxon.*, *Ibid.*, n. 17.

Duns Scot rappelle qu'il a déjà fourni cette démonstration à propos de l'ordre, en cet endroit précis où il conclut que « ce qui n'est pas une fin, ni disposé pour une certaine fin, est de fait sans utilité » ⁽¹⁾. Et c'est à peine s'il consent à rappeler ici une des preuves que nous avons développées dans la seconde partie de cette étude. « L'universalité des effets est limitée. Donc, cette universalité relève de quelque chose comme de sa fin. Ce quelque chose ne peut être partie intégrante de cet ensemble, car alors une même chose serait à elle-même sa fin. Le tout doit dépendre de quelque chose qui soit en dehors de la catégorie des êtres coordonnés vers une fin. Et ce quelque chose est comme le centre vers lequel aboutissent tous les êtres » ⁽²⁾.

On remarquera que la preuve scotiste diffère notablement de l'argument par les causes finales, tel que l'expose saint Thomas. L'Angélique se fonde sur ce que « les êtres, dépourvus de connaissance, les corps inanimés, par exemple, agissent pour une fin » ⁽³⁾. Ce fait n'arrivant pas accidentellement, mais d'après les règles d'un ordre constant, il en induit l'intervention nécessaire dans le monde d'un ordonnateur intelligent.

Duns Scot se place à un point de vue tout différent. Il a montré précédemment qu'on ne peut prolonger infiniment la chaîne ascensionnelle des causes efficientes. Or, à tout prendre, s'il n'y avait pas des fins proportionnées à ces causes, elles mên-

⁽¹⁾ *Oxon.*, II, d. 3, q. VII, n. 10. — MONTEF. loc. cit.

⁽²⁾ *Oxon.*, I, d. 2, art. 1, n. 17.

⁽³⁾ SAINT THOMAS, p. I, q. II, art. 3.

mes ne seraient pas. On ne conçoit pas que les êtres aient d'autre motif d'exister, hormis la fin que tous doivent atteindre, soit isolément, soit collectivement. A ne tenir compte que des faits, nous voyons, par exemple, que les vivants tendent tous vers la conservation et le développement des espèces. On peut dire que, tandis que toutes les générations passées, présentes et futures, contribuent à perpétuer l'espèce à travers l'espace et le temps : et c'est la fin collective, l'individu reproduit simplement un ou plusieurs semblables, dans un point déterminé de l'espace et du temps : c'est sa fin particulière. Et parce que la fin n'est donnée qu'autant qu'il existe une cause à même de l'exécuter, il s'ensuit que si, remontant la longue série des causes génératrices, on arrive inévitablement à un premier engendreur qui, lui, n'a pas été produit de la même manière que les suivants, on doit, de ce fait, convenir qu'il est une finalité particulière, qui a pris naissance en même temps que ce premier engendreur, produit par une cause de nature différente, supérieure, incréée, infinie en perfection et en puissance. D'où il suit que l'agent qui a donné l'être à ce premier l'a aussi organisé en vue de sa fin particulière. Chaque être réalise ainsi un but spécial. Il contribue, en même temps, à l'universelle harmonie.

Les causes mondiales existent, dès lors, en fonction de la destinée voulue par la Cause première. Cause intelligente, sans nul doute, et dont l'univers doit, en dernière analyse, proclamer les infinies perfections. D'où il appert que les êtres sont placés sous la dépendance de cette Cause des Causes, dont tous, par des voies diverses, réalisent les dernières

intentions. Cause des Causes, l'Efficient premier est aussi la Fin des Fins.

3°. — *Preuve des degrés.* — Duns Scot passe à sa troisième preuve, basée sur la perfection ascendante des choses de ce monde qui lui appartient en commun avec saint Thomas ⁽¹⁾. Scot ne présente pas à part la preuve par la *contingence* des créatures, parce que celle-ci est comme le fondement même du raisonnement par la *causalité efficiente* et par les *finalités secondes*. ⁽²⁾ Le Docteur franciscain admet, dès lors, implicitement l'argument par la *contingence*.

Il établit ainsi, en troisième lieu, qu'on arrive nécessairement à un premier et, par suite, à un dernier *via eminentiae*. « Parce que toutes les natures qui sont éparses dans l'univers et que régissent les fins sont en nombre limité, elles sont, de ce fait, dépassées en perfection par cette nature, à laquelle toutes sont subordonnées. Conséquemment, cette nature, fin de toutes celles qui sont par elle, les dépasse absolument et émerge en perfection par-dessus tous les êtres. De fait, les formes, ou les espèces, diffèrent comme les nombres du moins au plus » ⁽³⁾.

Nous avons, semble-t-il, suffisamment exposé ce raisonnement dans notre seconde partie, entraîné, par la force de la logique, à anticiper sur la démonstration elle-même. Duns Scot estime donc que,

⁽¹⁾ SAINT THOMAS, *Loc. cit.*

⁽²⁾ SCOT, *Oxon.* l. 1. d. 2. q. 1 et 2. n. 15. — Quaracchi n. 229. — Duns Scot résout ici une difficulté indiquée un peu auparavant (n. 11 ou 222) dont voici la teneur : « Videtur quod (argumentum) procedat ex contingentibus, et ita non sit demonstratio ».

⁽³⁾ MONTEF. loco cit. Cf. SCOT, *Oxon.* ibid. n. 18 Quaracchi, n. 237.

dans la nature, tout est échelonné, de manière que, d'une espèce à l'autre, le degré de perfection s'affirme par une certaine analogie avec les nombres, dont la différence graduelle est d'une unité. Toutefois, si l'unité s'agrandit en se multipliant elle-même, il n'en peut être de même des espèces créées. Car ce qui pose, par exemple, l'homme au-dessus de la bête, c'est la présence en lui d'un élément différentiel, dont on ne peut expliquer la provenance par l'hypothèse d'une prétendue évolution naturelle des êtres. Ce serait déduire le plus du moins. Et ceci est possible, tant qu'il n'est question que de nombres ou de quantité. Mais comment donner raison de la diversité des êtres par le plus ou moins de matière? C'est la prétention d'un certain *atomisme* de tout expliquer par la matière et par le mouvement. Toutefois l'*atomisme mécanique* non plus que le *monisme* de nos contemporains n'arrivent à établir scientifiquement que l'on puisse de l'*identique* en substance tirer le *différent* en nature. La perfection croissante des êtres est en raison du plan conçu et exécuté par quelque agent en dehors et au-dessus de tout ce qui est limité. Et cette marche ascensionnelle vers une perfectibilité qui, somme toute, ne donnerait jamais la perfection sans mélange, n'est-ce pas la révélation manifeste de l'insupérable perfection de Celui par qui tout, dans ce monde, est variété, changement et harmonie?

En résumé, de ce qu'il est impossible de reculer indéfiniment la succession des *efficacités*, des *finalités* et des *perfectibilités* mondiales, l'on conclut que tout dans l'univers est essentiellement limité régi par une universelle et mutuelle subordination, placé, dès lors, sous l'empire d'une cause en dehors et au-dessus.

de toutes les contingences, qui n'admet point de limites, infinie en puissance, en être et en perfection.

§ II.

Trois primautés en un seul.

Deuxième proposition. — C'est le même être qui est premier de la primauté d'efficiencia, de fin et d'éminence.

« Le premier efficient est fin dernière, et c'est encore lui le plus éminent d'entre les êtres: donc, c'est une même nature qui est première en ces trois primautés » *Competit eidem quidditati* ⁽¹⁾.

Duns Scot fait voir tout d'abord que la première cause, dans l'ordre efficient, s'identifie avec ce même être qui est au sommet des finalités contingentes. « Toute cause, de par sa nature, opère en vue d'une fin. Une cause plus élevée agit pour une fin plus haute. La cause première poursuit une fin dernière. Elle doit par-dessus tout, et comme dernier terme de ses opérations, se rechercher elle-même. Car on ne lui peut assigner d'autre fin que soi. Par suite, elle opère pour soi en tant que fin dernière.

⁽¹⁾ *Oxon.*, *Ibid.*, n. 18. — Quaracchi, n. 241. — Si l'on en croit le *De Rer. Princ.* q. 1. n. 14. Quaracchi, n. 17, Scot se serait inspiré pour cette démonstration d'un passage d'Averroës. On y lit en effet: Est autem Causa Prima in triplici primitate causalitatis respectu omnium, ut dicit *Commentator*. — X *Metaph.* comm. 7. in fine et XII *Metaph.* comm. 18 et 24. — Scilicet in genere causae efficientis, formalis, et finalis.

Le premier efficient est donc pareillement la dernière fin » (1).

Notre Docteur rappelle ici que la fin d'un être est proportionnée à son mode d'agir. Etant donné un être limité et dépendant *in operari*, on est contraint de lui assigner une fin limitée et dépendante. La créature s'affranchit de cette limite et de cette dépendance, dans la mesure où elle croît en vertu d'agir. L'être par soi, surpassant en agir toutes les causes subordonnées, est totalement dégagé de cette dépendance. Par suite, il est d'une autonomie absolue. Or, il relèverait d'un autre, s'il n'était lui-même sa propre fin. Il agit donc principalement pour soi. Mais tout ce qui est au-dessous de lui opère par lui et doit tendre vers lui. Il est bien, dès lors, la fin finale de tout. C'est donc le même sujet qui est tout ensemble Cause des causes et Fin des fins.

Le Subtil estime de plus qu'on ne saurait concevoir le Premier Efficient sans l'identifier avec le Parfait suprême. « La cause première n'est pas de même nature, mais différente des êtres qui procèdent de sa vertu créatrice. Elle est plus noble et plus élevée que les créatures. D'où il suit que le Premier Efficient, qui est aussi la Dernière Fin, est le plus éminent des êtres » (2).

Qu'est-ce à dire? — Le maître applique ici l'adage philosophique: *operari sequitur esse*. Un être opère en raison de son mode d'être, ou, si l'on veut, en rapport avec sa perfection de nature. Car il est indéniable que le pouvoir d'être cause, à certains

(1) *Loc. cit.*

(2) *Ibid.*

égards, extensible à tout être, participe de la différenciation des natures. Et tandis qu'en bas de l'échelle tout est soumis au déterminisme, celui-ci fait place à une certaine spontanéité, suivant que l'on passe des causes inanimées aux causes vivantes. Certes, cette spontanéité des opérations vitales dans la plante et dans l'animal, c'est encore du déterminisme. Mais remontez plus haut! Vous vous heurtez à une cause, indépendante déjà, régulatrice de ses actes, libre. Il est, dès lors, constaté que le pouvoir d'être cause s'accroît proportionnellement au fur et à mesure que les êtres se superposent en perfection. Effectivement, une nature qui épuiserait, — pour son propre compte, — cet attribut de causalité, — posséderait, de ce chef, la plénitude de la perfection. Duns Scot conclut à bon droit: *Adeoque ipsum Primum Efficiens, qui est et ultimus finis, est pariter omnium Eminentissimum* ⁽¹⁾.

Le sujet, premier dans la causalité efficiente, est donc inévitablement dernier dans la finalité et insurpassable en perfection. Impossible d'isoler l'une de l'autre ces trois primautés. Pareils aux trois angles d'un monolythe, les trois manifestations de l'ordre ont chacune leur face particulière, mais elles participent d'un même bloc, et le sommet leur est commun ⁽²⁾. Mais, — de ce que ces trois attributs sont

⁽¹⁾ *Ibid.*

⁽²⁾ Comparaison n'est pas raison! Dans un bloc de marbre, la pointe fait un seul tout avec ses angles multiples. Il n'en faudrait pas conclure que Dieu s'identifie avec les manifestations de l'ordre créé. Ce serait du *panthéisme*... Ce reproche a été fait à Scot à propos de « son univocation de l'être ». Ce n'est pas ici l'endroit de le venger de cette accusation injuste et imméritée. J'ajoute que tout en se manifestant dans les mêmes êtres, les

inséparables, de manière qu'on ne peut en posséder un sans avoir les deux autres, — s'ensuit-il qu'un seul doive les réunir? Duns Scot répond qu'une *nature unique* doit seule réaliser cette triple primauté.

« Si pareille primauté devait se trouver en plusieurs, ce serait par rapport — ou aux mêmes effets, — ou à des effets différents. — Et d'abord, il est contradictoire qu'un même être dépende en quelque façon de deux autres, qui seraient l'un et l'autre définitivement premiers. Car celui-ci ne serait pas totalement premier, dès là que celui-là le serait également. Par suite, il répugne absolument qu'un même effet soit postérieur à deux premiers. Car si une cause est la raison totale d'un certain effet, il est impossible qu'une seconde cause puisse intervenir. Car, ou bien cet effet serait produit deux fois, ou l'on devrait plutôt affirmer que ni l'une ni l'autre n'en est la raison totale. Cette dernière hypothèse étant écartée, il s'ensuit que — eu égard à un même effet, il ne peut y avoir plusieurs principes premiers » ⁽¹⁾.

Duns Scot n'a garde de vouloir de deux principes premiers, qui l'un et l'autre, au sommet de la perfection de l'être, domineraient au même titre l'universalité des efficiences et des finalités secon-

trois ordres d'efficience, de finalité et de graduation, sont cependant parallèles dans l'esprit en ce que l'un n'est pas l'autre. Nous croyons, toutefois, que seule la preuve par la causalité efficiente est péremptoire, et tout autre argument n'est efficace qu'autant qu'il se fonde sur elle. Et, de fait, tous les raisonnements se réduisent à ceci : le monde en raison de son imperfection, de sa contingence, de sa limite, de sa passivité, est nécessairement par un autre ; cet autre, c'est Dieu ; donc Dieu est.

(¹) MONTEF, *Ibid.*

des. Car ne serait-il pas contradictoire de prétendre que A et B sont simultanément la cause totale de C? Si C est totalement causé par A, il ne peut l'être par B. M'objectera-t-on qu'il provient tout à la fois de A et de B?... Je l'admets sans peine, si A est seulement la cause partielle de C... De cette manière, A et B sont ensemble la cause totale de C. Il y aura deux premiers, limités, l'un par l'autre; et par suite rien n'empêche qu'il y ait plus de deux premiers. Logiquement parlant, il n'en resterait plus du tout. Il faudrait pour cela que A ou B soit la cause totale de C... Autrement, A ne serait pas premier, non plus que B. Or, il faut un premier. Si j'en dis que ce premier est A, il n'y aura pas de B, et *vice versa*. De toute façon j'affirme que A ou B est cause totale de C; et C n'est donné qu'à la condition de relever de A ou de B.

Ce raisonnement montre qu'un même effet ne doit pas provenir de deux causes, qui seraient en même temps, chacune séparément de l'autre, la raison intégrale de son existence. Cette démonstration *ab absurdo* est au fond un appel au simple bon sens. Mais pourquoi deux effets, dès là qu'ils seraient distincts et différents l'un de l'autre, ne relèveraient-ils pas, en dernière analyse, de deux premiers, trônant, somme toute, dans une sphère de causalité propre à chacun? Duns Scot ⁽¹⁾ soutient qu'alors même il ne saurait y avoir plus d'un premier.

Cette hypothèse de deux ordres de causes, étrangers l'un à l'autre et relevant de deux premiers dif-

(1) *De primo Princ.*, c. III, concl. VI. — Quaracchi, n. 49. *Oxon.* l. cit. n. 19. — Quaracchi, n. 243.

férents, de prime abord, heurte moins le bon sens. Il ne semble pas qu'on doive l'exclure *a priori*. A est cause totale de C. B est cause totale de D. Je remarque que A étant distinct de B, et C de D, il est cohérent que A et B, au même instant, produisent l'un C, l'autre D. A est premier relativement à C, et B eu égard à D. On pourrait sûrement montrer que, s'il en est ainsi, ni A ni B ne sont premiers au sens absolu. Pour être premiers, au sens que nous avons défini, il faut que, du tout au tout, A et B soient transcendants à C et à D. Or, si j'admets que A et B sont l'un et l'autre *suprêmes*, dans leur domaine respectif, j'affirme que A et B sont limités l'un par l'autre. Par suite, j'implique la possibilité d'autres A et d'autres B, le limité pouvant se multiplier indéfiniment. Ni A ni B ne seraient donc premiers. Au surplus, si A et B sont bornés, ils ne se différencient pas en nature de C et de D. On ne voit pas pourquoi A et B ne seraient pas *ab alio*, au même titre que C et que D. Le contingent donnerait ainsi le contingent, le non-être absolu produirait l'être relatif.

Duns Scot n'oppose pas ici cette réfutation *ab absurdo*. Mais n'est-ce pas se réclamer de cette preuve que de répondre à l'objection : — Vous dites : A est cause totale de C, B de D ! — J'en conviens... Seulement C et D, en l'occurrence, se réclament de deux ordres de réalités distincts, différents, indépendants l'un de l'autre. Il y aura donc deux ensembles d'êtres dépendants, relevant l'un de A, l'autre de B. — Or, est-il exact que l'univers ne soit pas *un seul* ? Car, remarque le Subtil : « si l'ordre n'est pas un seul, l'Univers n'est pas un seul.

Sine ordinis unitate, non est universi unitas » (1). L'expérience prouve que tout dans la nature converge vers l'harmonie des causes et des fins. Tout ici-bas étant régi par des lois universelles, comment imaginer deux distributions d'êtres dont l'une serait sans influence sur l'autre ? L'univers est un. Il ne nous est donc pas licite de placer le *dualisme* à sa source. Il resterait sans doute à examiner si deux univers sont toutefois possibles. Le supposerait-on de la sorte, l'Être transcendant devrait encore être un seul. S'il était plusieurs, il ne serait plus transcendant ni premier. « Dès là, conclut le bienheureux Scot, qu'il ne peut y avoir deux premiers, que l'univers soit un ou plusieurs, il faut nécessairement que le Principe premier soit un seul » (2).

Premier Efficient, essentiellement en acte, sa puissance s'étend à tous les possibles ! Fin dernière, vers laquelle tous les êtres tendent, il est une source inépuisable de bonté dans les choses ! Perfection suprême, c'est encore de lui que les êtres reçoivent leur beauté !

§ III.

Ce Premier Unique, c'est Dieu.

Troisième proposition. — L'être qui réunit ces trois primautés, c'est Dieu (3).

Il existe donc dehors et au-dessus des contin-

(1) *De primo Princ.*, c. III, concl 16. — Montef. loc. cit.

(2) *Ibid.*

(3) *De primo Princ.*, c. III, n. II.

gences mondiales, un être infini en perfection, cause première et fin dernière de toutes choses. Cet être, éminent entre tous et de toutes les manières, « nous l'appelons Dieu ». *Appellamus Deum* ⁽¹⁾. Il n'est plus besoin, de me démontrer son existence. La preuve en a été fournie abondante. Au demeurant, elle tient dans ce simple raisonnement :

Il existe un Suprême Parfait, qui est, tout ensemble, cause suprême et fin dernière ;

Ce suprême Parfait, c'est Dieu ;

Donc Dieu existe.

La majeure a fait l'objet de nos deux premières propositions. La mineure se base sur ce que, partout, sous tous les climats et dans toutes les langues, *Dieu n'est Dieu* qu'à la condition d'être le plus grand, l'incomparable et l'inattingible : *id quo magis cogitari nequit*. La conclusion repose sur un fait. Le monde existe ; donc Dieu existe. Dieu est un postulat des réalités contingentes, qui sont par Dieu et pour Dieu. Soumises à un perpétuel devenir par le passage incessant à de nouveaux modes d'être, elles sont un jour devenues. La science l'a constaté pour les espèces vivantes. Elle a de plus admis, au début de tout, le chaos, c'est-à-dire la nébuleuse. Que de commencements ainsi constatés !... Mais la nébuleuse serait-elle éternelle ? Aristote avait admis l'éternité de la matière, sans pourtant exclure Dieu. D'autres l'ont cru avant lui. D'aucuns proclament, de nos jours, que c'est là un article du *Credo* du savant. La révélation enseigne que le Tout-Puissant a tout créé *ex nihilo*. Nous pensons avec Saint Bona-

(1) *Ibid.*

venture ⁽¹⁾ qu'on ne peut rationnellement admettre l'éternité de la matière. Et encore que, dans la pensée de saint Thomas ⁽²⁾, celle-ci paraisse concorder avec l'acte créateur d'une cause éternelle, sa provenance *ab alio* justifierait encore suffisamment sa toute dépendance de Dieu.

En résumé, toute l'argumentation se réduit à ce simple raisonnement :

Le monde existe ;

Le monde est par Dieu ;

Donc Dieu existe !

Dieu, c'est le sujet en qui se trouvent réunies les trois primautés d'éminence, d'efficiance et de fin !... Duns Scot voit, en ces nobles attributs, la manifestation des caractères que revêt la bonté de Dieu, à savoir d'être souverainement communicable, souverainement aimable et souverainement intègre.

Cuius triplex primitas exprimit tres rationes summae bonitatis, quae est summa communicabilitas, summa amabilitas et summa integritas. « Car, poursuit-il, le bon est aimable et expansif de sa nature. Et nul ne donne parfaitement, s'il ne donne généreusement. Et le bon est synonyme de parfait. Or, le parfait, c'est ce à quoi rien ne manque » ⁽³⁾.

⁽¹⁾ Duns Scot s'est contenté d'exposer parallèlement la solution de saint Bonaventure, mais en se fondant sur l'argumentation d'Henri de Gand, et celle différente de saint Thomas. Il résulte de son enquête que l'on peut infirmer tout aussi bien les arguments de l'une et l'autre thèse. A notre avis, toute la question est de savoir si le passage du néant à l'être implique rigoureusement une priorité de nature ou de succession.

⁽²⁾ Saint THOMAS, p. I, q. XLVI, art. 2.

⁽³⁾ *De primo Princ.*, c. III, n. II.

Duns Scot ne s'étend pas outre mesure sur des corollaires qui n'intéressent qu'accessoirement la preuve de l'existence de Dieu. Mais cet hommage final à l'inépuisable bonté du *Premier Efficient* se manifestant dans les êtres, me révèle bien l'homme, qui, loin de borner son ambition à de savantes recherches, estimerait de nul prix tout savoir qui, élargissant d'une part les horizons de l'esprit, ne se traduirait pas surtout en actes de reconnaissance et d'amour pour Dieu.

Il est, en dehors et au-dessus des êtres, soumis à un ordre limité d'efficiences et de fins, un Suprême Parfait, source première et fin finale de tous les réels et de tous les possibles. Ce suprême Parfait, c'est Dieu! *Atque is est Deus gloriosus et excelsus* (1).

Dieu existe. L'ordre le proclame! Il en est le couronnement indispensable! L'ordre, dans sa triple manifestation d'éminence, d'efficiences et de fin, réalise bien ce monolythe à trois angles, aboutissant à une pointe unique! Dieu trône ainsi au sommet dans toute sa gloire et son inaccessible hauteur!

Dans sa chasse aux objections, le Subtil soumet sa « construction » à un examen minutieux. Il tient à s'assurer, après coup, que tout y fait « bloc ». Il y montre Aristote, partisan de l'éternité du monde, et introduisant dans la causalité efficiente un pro-

(1) *Ibid.* M. PLUZANSKI, *Essai sur la phil. de Duns Scot*, p. 136 estime que les raisonnements de Scot sur l'existence de Dieu « n'ont pas la solidité ou le développement des démonstrations thomistes ». L'on en convient sans peine à la lumière de l'exposé superficiel qu'il fait de la lettre de Scot. La question première du *De Rerum Principio* est consacrée à la question d'existence et est en tout conforme au texte des *Sententiales*.

longement sans fin. Il rappelle que ce philosophe avait admis un terme dans le concours de causes agissant simultanément. Puis il se plaît à le réfuter par ses propres arguments.

Impossible, insiste-t-il, de reculer indéfiniment une succession d'êtres dont chacun, pris séparément, comporte un avant et un après. Le tout, étant fait d'éléments semblables, inclut inévitablement un avant et un après. C'est-à-dire qu'il y a un premier anneau dans la chaîne causale, dont on ne peut expliquer la provenance, sinon par le recours à une Cause transcendante.

Pour éviter des redites, nous retiendrons ici celle de ces objections provenant de la constatation du mal moral. — « Il y a du mal dans le monde; donc Dieu n'est pas. Quand on prononce « Dieu », on entend un être infiniment bon. Mais étant donné cet être, de par sa nature, infini de bonté, il semble qu'il ne devrait plus s'ensuivre aucun mal. Une bonté infinie empêcherait tout mal, de même qu'un corps immense, remplissant à lui seul l'espace, n'y laisserait pas de place à un autre » (1).

Duns Scot démontre que Dieu n'est pas tenu d'empêcher le mal, et que, de plus, s'il le permet, c'est pour lui une occasion de se montrer juste et miséricordieux. « Une cause infinie, agissant par nécessité de nature, ne tolère pas à côté de soi ce qui lui est contraire. L'opposition est *formelle*, par rapport à ce qui lui revient essentiellement; *virtuelle*, eu égard aux effets auxquels s'étend sa toute-puissance. A ce double point de vue, tout ce qui lui serait incompatible doit être exclu. Mais

(1) *Oxon.*, I, d. 2, q. I, n. 1 et 2. — Quaracchi, n. 206 et 207.

Dieu est tout ensemble libre et bon infiniment. Il opère par acte de pur vouloir tout ce qui existe en dehors de son essence. De cette manière, bien qu'il soit d'une bonté illimitée, il n'empêche pas tout mal, mais il permet *compatitur* que quelque mal s'accomplisse. La raison en est que cela est plus avantageux à l'univers. Car, le mal, — étant supprimé tout à fait, — il s'ensuivrait que Dieu ne manifesterait plus sa bonté par le châtement du coupable. Et quoique cela ne soit pas préférable pour le délinquant, contraint de subir sa peine, cela vaut toutefois mieux pour l'ensemble, parce que la diversité dans les manifestations de la Bonté contribue au perfectionnement de cet agencement de choses, que l'on nomme *monde* » ⁽¹⁾.

Le Maître pose tout d'abord que le mal qui porterait atteinte à l'être intangible de Dieu est nécessairement écarté. Il est pareillement évident que si, en toutes choses, Dieu opérerait par une nécessité de nature, le mal ne se produirait point dans le monde, parce que, manquant lui-même de libre arbitre, il n'y aurait pas d'êtres libres. Seulement, Dieu est souverainement libre dans ses opérations extérieures. La liberté étant un bien, il ne répugne pas à l'infinie Bonté d'en faire don à quelques créatures privilégiées. Tant pis pour celles-ci, si — abusant du don de Dieu, — elles profitent de cette maîtrise sur leurs actes, pour porter atteinte à l'ordre moral!.... Elles seules sont, en fait, responsable du mal qu'elles font... ⁽²⁾ Sûrement, Dieu tolère ce

⁽¹⁾ *Oxon.* l. 1. d. 2. q. 1 et 2. n. 35. — Quaracchi, n. 260. *De primo Princ.*, c. IV, n. 7. — Quaracchi, n. 70.

⁽²⁾ Dans le *De Primo Principio*. loc. cit. n. 6. — Quaracchi, n. 70. Duns Scot remarque que si Dieu est le moteur de notre

mal, puisqu'il ne nécessite pas la créature libre à agir conformément à la règle des mœurs.

Toutefois, on aurait tort de se plaindre, outre mesure, de la malice des hommes. Pourquoi cela? — Parce que, somme toute, si Dieu a donné la liberté à certains êtres, c'est afin qu'il y ait au-dessus de la vie, toute de déterminisme, du végétal et de la bête, une vie plus proche de la sienne, plus élevée, plus noble: la vie morale!... Et c'est pour Dieu une occasion de manifester sa bonté, quand l'homme se manque. Car il frappe le délinquant pour le rappeler à l'ordre. Se montrer juste est encore une manière de paraître bon. En soi, le châtimement tend à l'amendement du coupable. A son tour, cet amendement appelle le pardon. La Justice est sœur de la Miséricorde. et ce sont nos défaillances morales qui nous dévoilent cette région, jusque-là inexplorée, de la Bonté de Dieu! Et puisque, — en définitive, — le monde doit nous faire acclamer Dieu, est-ce que le spectacle n'en paraît pas plus beau, dès là que la vue de nos propres défaillances nous apparaît comme la raison qui motive en Lui les actes de Justice et de Miséricorde? — D'où l'on doit plutôt inférer: Il y a du mal dans le monde. Dieu le fait servir aux manifestations de son Ineffable Bonté. Donc Il est!

volonté, au même titre que pour les agents non libres, l'on se heurte à cette difficulté *quod necessario causat quod volendo causat*. Ailleurs, il remarque spirituellement qu'il ne faut cependant pas prétendre trouver une cause agissante, là où l'action est plutôt défaillante. *De Rerum Princ.* q. 1. n. 12.

DEUXIÈME PARTIE

CE QUE NOUS SAVONS DE DIEU



CHAPITRE I.

Etendue et limites de notre connaissance de Dieu ⁽¹⁾.

Duns Scot a-t-il restreint, au sens agnostique du mot, ou simplement au point de vue fidéiste et traditionnaliste, nos aptitudes naturelles à connaître

(1) « Selon (Scot), a-t-on dit, nos facultés naturelles possèdent, comme en un faible germe, le pouvoir d'agir surnaturellement et de jouir de la vision intuitive de Dieu. Ce pouvoir est incapable de se développer *sans la grace*; mais il n'en constitue pas moins une pierre d'attente: d'où il suit que nous portons en nous une tendance naturelle à voir Dieu surnaturellement ». Ces lignes sont de M. VACANT (*Etudes comparées sur la philos. de S. Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot*, t. 1. p. 13. chez Delhomme et Brigue, 1891). Comme il fallait s'y attendre, elles ont été exploitées avec un empressement admirable, par voie de conséquences logiques, contre l'orthodoxie de Duns Scot, en application du principe: *ex falsis consequitur falsum*. — Voici pourtant ce que dit Scot: « Comparando receptivum ad agens a quo recipit formam, est *naturalitas* quando receptivum comparatur ad tale agens quod natum est naturaliter imprimere talem formam in tali passo; *supernaturalitas* autem quando comparatur ad tale agens quod non est naturaliter impressivum illius formae in illud passum ». De là cette conclusion: « comparando intellectum *possibilem* ad notitiam actualem in se nulla est sibi cognitio su-

Dieu? — Par un excès contraire, n'aurait-il pas plutôt exagéré les forces innées de la raison, en préparant la voie à l'ontologisme contemporain?

Ces deux questions, soulevées à propos du Subtil, ont donné lieu à des solutions contradictoires. D'après les uns, esprit éminemment démolisseur des certitudes philosophiques, Duns Scot a finalement

pernaturalis » *Oxon.* prol. q. 1. n. 20. — Quaracchi, n. 18. — Et ceci revient à dire que en soi notre intelligence est faite, pour connaître soit directement, soit indirectement tout ce qui peut-être connu. Appliqué à l'intellect, en tant que *passif*, cela doit aussi s'entendre de la puissance obedientielle ainsi qu'il résulte de cet autre passage: « Obiectum excedens multum facultates partis intellectivae puta obiectum beatificum ut clare visum posset poni habens totam causalitatem respectu visionis, aut principalem, et hoc propter excellentiam talis obiecti et propter deficientiam partis intellectivae » *ibid.* d. III q. X. n. 2.

Et, de fait, Dieu est diversement objet de connaissance pour le philosophe et pour le croyant, pour le voyageur et pour le bienheureux. Mais en soi, tant qu'il ne s'agit que de Dieu, et non des vérités qui s'apprennent strictement par révélation, l'objet de notre connaissance ne varie pas, encore qu'il se manifeste diversement, selon qu'il s'agit de l'abstraction naturelle, de l'enseignement révélé ou de la science de vision. — S'ensuit-il que nous portions en nous « une tendance naturelle à voir Dieu surnaturellement? » — Nullement. — Duns Scot le nie formellement. — *Opera omnia.* VIVES, t. XX. p. 44-54. — Ainsi quand il dit: « Desiderium naturale est in intellectu cognoscente effectum ad cognoscendam causam, et in cognoscente causam in universali ad cognoscendum illam in particulari et distincte » — *Oxon.* l. 1. d. 3. q. 3. n. 3. » Quaracchi, n. 372. — il faut entendre cette dernière connaissance de la possibilité de résoudre par la voie affirmative, fondé sur la neutralité formelle de certains concepts, la question: Qu'est-ce que Dieu. C'est ce que le contexte des commentaires d'Oxford, des additions de Paris, des quodlibétales, du *De Primo Principio*, du *De Rerum Principio* et j'en passe, corrobore fortement.

recours à la foi pour se créer des convictions inébranlables; d'autres, à la suite de M. Hauréau ⁽¹⁾, font de « la vision en Dieu le dernier mot du scotisme ». Pour les premiers, Duns Scot est, à sa manière, une sorte de précurseur de Kant; pour les seconds, il est plutôt apparenté à Rosmini.

Tel est, apparemment, le sentiment du P. del Prado ⁽²⁾ O. P. qui prend à son profit ce verdict sévère du P. M. de Maria ⁽³⁾, S. I.: « L'on peut, dit-il, se rendre compte par soi même du choix à faire entre S. Thomas et Scot, surtout si l'on considère que les ennemis de la philosophie chrétienne, scolastique et aristotélicienne se sont souvent réclamés de l'enseignement scotiste sur l'univocité de l'être, sur l'acte et la puissance et sur la distinction des êtres ». Rapprochée des directions doctrinales de Léon XIII et des sages dispositions de l'encyclique *Pascendi*, cette citation n'est pas pour disposer les esprits en faveur de Duns Scot.

Le but de cette étude n'est en rien de faire face à ces accablantes plaidoiries. D'un mot, elles jettent le discrédit sur l'œuvre entière du Maître franciscain.

⁽¹⁾ Cf. PLUZANSKI. *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, p. 86.

⁽²⁾ *Revue thomiste*, 1910, p. 229.

⁽³⁾ DE MARIA, *Philosophia*, t. I. p. 357. - Romae, 1892. Le P. De Maria n'a pas, selon nous, rendu exactement la différence que les scolastiques, contemporains de saint Thomas, faisaient entre les prédicaments et les transcendants, différence qui est, d'ailleurs, nettement tranchée chez Aristote. Comme quelques-uns de nos néo-thomistes, le P. De Maria interprète, dans le sens de la distinction réelle entre l'essence et l'existence des textes se rapportant à l'acte et à la puissance. Il ne semble pas, non plus que cet auteur se comprenne toujours lui-même. Quant à son témoignage sur Scot l'on ne saurait s'en inquiéter, l'érudition scotiste de P. De Maria étant peu considérable.

C'en est assez pour tenir en garde les esprits éclairés et réfléchis contre de pareilles exagérations ⁽¹⁾.

Obligé de me limiter, mon désir serait seule-

(¹) SCHEEBEN, fondé notamment sur les commentaires thomistes de KARL WERNER, *Dogmatique*, t. 1., n. 1060, 678, dit de Scot : « Doué d'une grande perspicacité, il l'employa plutôt à critiquer les travaux du XIII^e siècle, qu'à édifier lui-même, en utilisant et en continuant les œuvres de ses devanciers. Chez lui du reste l'érudition positive est relativement médiocre, et il n'a pas, comme ses devanciers, composé de commentaire sur l'Écriture pour se préparer aux travaux spéculatifs. C'est pour cela qu'il n'a produit aucun ouvrage proprement systématique. Sa subtilité, le va-et-vient perpétuel de sa critique, son style opaque et diffus, le rendent d'une lecture beaucoup plus difficile que les théologiens précédents; et il est vraisemblable que plusieurs auteurs de son école ne l'ont pas lu et étudié dans le texte original ». — L'on remarquera : 1. que SCHEEBEN directement n'a rien lu de Scot et qu'il se réclame de DOELLINGER (*Dictionn. encyclop. de la théol. cath.*), de WERNER. (*Thom. von Aquin*, t. 3.) de STOECKL, (*Gesch. der Philos. des Mittelalters*). C'est trop peu pour autoriser une appréciation de ce genre. — 2. que, c'est bien peu connaître l'œuvre de Duns Scot que d'en réduire comme on l'a fait la partie positive, sa critique aboutissant toujours à une utilisation des matériaux anciens par sélection; — 3. que Duns Scot est l'auteur de *commentaires de l'Ancien Testament, Des Évangiles et des Épîtres de Saint Paul* que l'on croit aujourd'hui perdus, mais dont l'existence et l'attribution à Scot datent du XIV^e siècle; — 4. que, n'aurait-il écrit que l'Oxoniense, Scot serait digne de figurer à côté des auteurs qui ont le mieux systématisé les matières philosophiques et théologiques, vu que selon la juste remarque de MONTEFORTINO (*Summa theol.* préface) chaque distinction y constitue un traité fouillé, richement documenté et complet en lui-même; — 5. que le style nullement « opaque », est moins « diffus » qu'on le dit, et que la lecture sans doute moins coulante qu'un récit d'aventures, en est cependant aisée, pourvu qu'on consente à le lire dans le texte original et que l'on soit au préalable suffisamment imbu de connaissances scolastiques.

ment de montrer — texte à l'appui — que Duns Scot n'est pas moins défavorable au *fidéisme* qu'à l'*ontologisme* et au *traditionnalisme*.

§ I.

Etendue de notre connaissance de Dieu.

Duns Scot ⁽¹⁾ s'est posé en défenseur des aptitudes innées de la raison, dont il délimite nettement la portée en vue de Dieu. L'agnosticisme athée est par lui exclu de la théodicée. Il a déjà établi, à l'encontre du fidéisme et du traditionnalisme, la capacité de la raison à découvrir Dieu. Du fait qu'elle démontre son existence, elle a sur Dieu les idées immédiatement connexes à la preuve.

Notre docteur le dit expressément: « Les philosophes à l'aide de la seule raison, ont reconnu en Dieu l'auteur de toutes choses » ⁽²⁾. Il leur reproche seulement d'avoir *pratiquement* manqué de sens religieux. Il voit, dans les aberrations de leurs systèmes, la juste sanction de leur insouciance de Dieu. Il leur fait grief, apparemment, de n'être pas allés au vrai de toute leur âme. Pouvaient-ils, dès lors, ne pas s'égarer dans leurs élucubrations insensées?

Démontrer que Dieu existe, c'est dire en même temps que sa « *réalité* » est, d'une certaine façon, objet de connaissance. Duns Scot précise cette *certaine façon* en six formules différentes.

(1) Cf. *Saint Thomas*, I, q. XII, art. 12.

(2) *Oxon.* I, d. 3, q. II, n. 16.

Première formule. — Impossible, par nos moyens naturels, d'avoir de Dieu une connaissance objective directe ⁽¹⁾.

Quoi de plus évident? Nous ne voyons pas Dieu. Impossible de l'atteindre en sa *réalité*. Pas de prise *directe* sur celle-ci. D'où il suit que, tout en étant une *abstraction*, notre science de Dieu diffère des abstractions relatives aux choses créées. Nos idées sur les êtres finis sont des *extractions* de l'esprit sur le réel. Nous concevons seulement Dieu à l'occasion des créatures, sans rien retenir de ce qu'elles sont, dès qu'il s'agit de définir l'Être Transcendant. La raison en est que de Dieu aux créatures aucune comparaison n'est possible. Et parce que le Créateur Souverain diffère d'elles du tout au tout, l'élément représentatif est irrémédiablement exclu de la théodicée. « Deus non potest per speciem esse in intellectu creato » ⁽²⁾.

« La millième partie d'un grain de mil, explique-t-il par comparaison, est plus à la portée de l'œil que l'essence divine ne l'est de l'intellect créé. Or, cette parcelle de grain, en raison de sa petitesse extrême, échappe sûrement à la vue. Pourtant, on peut la rendre visible en augmentant la puissance visuelle. L'obstacle est ici une simple proportion de moins à plus. Mais on ne peut franchir l'infini de distance, qui sépare une intelligence bornée d'un objet infini » ⁽³⁾.

Deuxième formule. — Dans notre science abstraite

⁽¹⁾ *Oxon.* I, d. 3, q. II, n. 16.

⁽²⁾ *Oxon.* IV, d. 49, q. XI, n. 3.

⁽³⁾ *Ibid.*

de Dieu, toutes nos idées sont nécessairement complexes ⁽¹⁾.

Duns Scot rappelle qu'il ne nous est pas possible d'avoir de Dieu un concept, dont la compréhension soit faite d'un seul élément. Car Dieu diffère du tout au tout des créatures; et, parce que nous le concevons, à l'occasion de celles-ci, nous ne pouvons le discerner d'elles que par l'énoncé d'un attribut, qui lui soit exclusif. Ainsi, parce que la notion d'être est initialement synonyme de *hors néant*, on ne désignerait pas suffisamment Dieu, en exprimant qu'il est *Etre*. Mais l'on doit de toute nécessité, prononcer qu'Il est l'Etre Infini, Immense, Omniscient, Éternel, Absolu. Par là, on s'affranchit de l'univocation logiquement inhérente à l'*ens metaphysicum* et le plaçant dans le réel — *ens praedicamentale* —, on situe Dieu en transcendance vis-à-vis des créatures ⁽²⁾.

Troisième formule. — Nous pouvons, de cette manière, concevoir Dieu en exclusion des créatures ⁽³⁾.

Nos idées complexes sur le « Réel Transcendant » expriment des attributs applicables à Dieu

⁽¹⁾ *Ibid.* n. 3 et suiv.

⁽²⁾ Cette distinction entre l'*ens metaphysicum* et l'*ens praedicamentale* nous est suggérée par le passage suivant de Scotellus: « Aliqua conveniunt in ratione *transcendenti*, aliqua conveniunt in ratione *praedicamentali*: ideo est quaedam univocatio transcendens et quaedam praedicamentalis; et *prima* univocatio convenit *ENTI*, et *secunda* *NON* ». PETR. DE AQUILA, l. I. *Sent.* d. 3, q. I. Art. 3. — Les articles 4 et 5 montrent que Duns Scot entend l'univocation de l'être dans un sens strictement logique et incompréhensif — per indifferentiam modi concipiendi — et non pas en vue du *concret* de Dieu et des êtres créés. « Univocatio entis, si ponitur realis, non est compossibilis cum analogia ».

⁽³⁾ *Oxon.*, I, d. 3., q. V, n. 5.

seul « Ainsi, si à l'idée d'être, de sagesse, de bonté, on ajoute la PERFECTION INFINIE, il est manifeste que cette conception d'un Etre Infini, d'un Bien Suprême, d'un Souverainement Sage ne peut s'entendre d'aucun autre ». « *Attribuentes enti, aut sapientiae, aut bonitati INFINITAM PERFECTIONEM, evidens est eiusmodi conceptum entis infiniti, Summi Boni et Sapientis Infiniti, nulli alteri competere posse* » (1).

Quatrième formule. — Ces idées complexes, par lesquelles nous concevons Dieu à part des créatures, ne sont pas uniquement en vue du jugement, mais on exprime ainsi des attributs réellement inhérents à l'Être de Dieu.

Duns Scot (2) dit textuellement : « *Conceptus proprii, ad quos naturaliter possumus pervenire de Deo, non sunt tantum conceptus attributales, sed etiam quidditativi* ». M. Huit prêtait au Docteur Subtil une intention tout à fait opposée, en affirmant que, selon Scot, « Dieu, dont l'essence n'est plus déterminée par... les idées divines, est conçu comme une liberté pure, supérieure à toute logique » (3). L'essence de Dieu, dans la pensée du Docteur, est bien déterminée par les idées quelconques que nous en avons. Dieu est, de fait, une « réalité transcendante », en laquelle le Bien Infini, l'Omniscience, la Toute-Puissance et tous les attributs de même ordre se réalisent au concret.. Et ainsi il devient possible de savoir en quoi Dieu dépasse infiniment les créatures. C'est ce que proclame Scot. Il ne conclut donc pas à l'élimination de la question : *quid Deus sit*.

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

(3) *Revue de phil.*, avril 1910, p. 363.

Il nous prévient seulement qu'une certaine confusion subsiste dans notre esprit, en ce que nous ne percevons pas exactement *comment* Dieu est Souverainement Bon, Infiniment Sage, Tout-Puissant. « Via naturali ⁽¹⁾ *confuse* cognoscimus id, quod nominamus Deum, esse ens *quidditative*, substantiam, cui soli recte convenire dicuntur conceptus infiniti boni, infinitae intelligentiae, omnia potentis et reliqua eiusmodi ».

Cinquième formule. — Il ne faut pas dire, que nous savons seulement de Dieu, ce qu'il n'est pas ⁽²⁾.

Duns Scot rappelle que, en prenant notre départ des créatures, nous arrivons à Dieu par trois chemins : *causalité, éminence, négation*.

Le premier procédé sert de base aux preuves de son existence. Le monde existe ; le monde est par Dieu ; donc Dieu est !

Ensuite, considérant les créatures, on découvre en elles des qualités, dont la nature n'est en rien connexe à une manière d'être limitée ou imparfaite : par exemple, la *vie*, l'*intelligence*, la *bonté*. Pourquoi Dieu ne posséderait-il pas comme nous, sauf en ce qui les délimite et les rend imparfaites, la *vie*, l'*intelligence*, la *bonté* ? Et parce qu'il nous est impossible de concevoir Dieu, dans son absolue perfection, sinon conjointement à ces attributs, possédés au suprême degré, nous décidons qu'il est *Vie, Intelligence* et *Bonté*, suivant ce principe indiscutable : « Nihil est simplicis perfectionis in rebus quod non habeatur infinite in Deo » Et ainsi, l'on obtient, en théodicée, une première série d'attributs divins,

⁽¹⁾ *Oxon., Loc. cit.*

⁽²⁾ *Oxon., I, d. 8, q. III, n. 4 et 9.*

dénommés affirmatifs. C'est la réponse — *via eminentiae* — à la question : qu'est-ce que Dieu ?

Les choses créées — *a parte rei* — sont, cependant, toujours sujettes à une limite d'être, de durée, d'espace. Cette limite n'est pas un mal, vu que l'être est préférable au non-être, et que, sans cette limite, rien ne serait de ce qui est créé. Par suite, on conçoit que, *pouvant quand même être*, il vaudrait sûrement mieux n'être pas limité en nature, en espace et en durée. D'où l'on conclut que Dieu n'est pas limité.

De ce chef, on exclut, par exemple, de son essence, l'étendue et la quantité, qui sont inhérentes aux corps. Non pas qu'il lui manque rien des perfections que l'Infini doit avoir, mais parce que ces propriétés et autres similaires — *perfectiones secundum quid* — sont nécessairement situées dans une limite de nature, de lieu et de temps. C'est pourquoi, on dit que Dieu n'est pas la créature, et qu'il diffère d'elle du tout au tout. Ce second procédé, par lequel on solutionne en Dieu — *via negationis* — la question de nature, motive de notre part les attributs, dits négatifs.

Duns Scot ⁽¹⁾ estime que, par ce dernier moyen, on n'aboutit point à cette conclusion agnostique : Dieu, c'est l'Inconnaissable. Car, en excluant, je suppose, de Dieu l'étendue, on affirme équivalentement qu'il n'est pas contenu dans le lieu, mais qu'il excède, par l'Immensité de son Omniprésence, le domaine spatial. Dans ce même sens, saint Thomas dit que « Dieu n'est rien de ce qu'il a mis dans ses créatures, non pas que rien lui manque, mais parce

(1) *Oxon.*, I, d. 3, q. II, n. 2 et suiv.

qu'Il les dépasse du tout au tout. Ipse (Deus) non est aliquid eorum quae ab eo causantur, non propter eius defectum. sed quia superexcedit » (1).

Sixième formule. — *Tous nos concepts sur Dieu sont engendrés par l'entendement à l'occasion des créatures* (2).

L'esprit atteint l'universel à l'occasion du particulier. Et c'est par une certaine extraction des notes de l'essence, qu'il perçoit l'espèce à part des individus, le genre à part de l'espèce. Les notions les plus transcendantes de la métaphysique ont pour cause une certaine abstraction du concret. Or, si l'on analyse à fond nos concepts de Dieu, on y découvre deux éléments : l'un initialement *univoque*, c'est-à-dire en fonction de Dieu et de la créature, comme lorsqu'on dit que Dieu est Etre, qu'Il vit, qu'Il sait, etc. ; le second est exclusivement en raison de la transcendence de la Nature Divine, et Dieu devient l'Etre Absolu, le Plein de Vie, l'Infiniment Savant. Duns Scot déclare que ces données diverses de la théodicée nous sont acquises par un certain artifice de l'entendement, qui décrète l'Absolu par opposition au relatif (3). De fait, la preuve de l'existence nous avait montré Dieu, au sommet de l'échelle des réalités, trônant dans l'Aséité de son Etre et dans l'Infini de ses perfections.

Saint Thomas n'est pas moins affirmatif. « Par la connaissance du monde visible, explique-t-il, nous ne pouvons pas exactement connaître toute l'étendue du pouvoir divin, ni non plus percevoir son essence.

(1) I, q. XII, art. 12.

(2) *Oxon.*, *ibid.*, n. 8 et suiv.

(3) *Oxon.*, *loc. cit.*, n. 8 et suiv.

Mais, parce que les créatures sont des effets, qui en dépendent comme de leur cause, nous pouvons, de ce chef, savoir par elles : 1^o Que Dieu existe ; 2^o quels attributs il doit nécessairement avoir, en tant qu'Il est la cause première de tous les êtres et que cette cause est inévitablement transcendante à ce qui émane d'elle ».

Par ce qui précède, il apparaît clairement que Duns Scot ne fait pas de la théodicée, une sorte de caverne ténébreuse inexorablement fermée à l'inlassable curiosité de l'esprit humain.

Le Maître répond ensuite aux trois objections suivantes :

Première objection. — L'indéfini dépasse déjà nos moyens de savoir ; *a fortiori*, il en doit être ainsi de l'Infini (1).

Non pas ! répond le Subtil (2). Et la raison en est toute simple : l'indéfini n'est pas l'infini. L'indéfini est en proportion de l'extension illimitée du pouvoir efficient. Cette connaissance exige, dès lors, de notre part, une *absolue compréhension* de ce que Dieu est et de ce qu'Il opère. Par suite, l'objection argue ici du non-plus au non-moins ; et cette façon de raisonner n'est rien moins que déraisonnable ! — Mais, à la réflexion, on a tôt fait de comprendre que la science de l'indéfini outrepassé les limites de la théodicée. Celle-ci n'est pas, en effet, proportionnelle à son objet, mais à nos moyens de connaître. Et parce que, de plus, un intellect créé, quel qu'il soit, n'obtiendra jamais, par impossible, une connaissance adéquate à l'Être transcendant, il s'en-

(1) *Ibid.*, I, d. 3, q. I, n. 1.

(2) *Ibid.*, q. II, n. 20.

suit qu'à l'indéfini, ou la sphère des possibles, ressortit exclusivement au savoir de Dieu.

Deuxième objection. — Le vide de l'intelligence est irrémédiable sans les données de l'expérience; or celle-ci n'a aucune emprise sur Dieu. Donc Dieu est inconnaissable.

Duns Scot constate que l'entendement s'exerce sur les données de l'expérience, d'où il extrait le *substratum* de l'idée. Il explique que, dans la pensée d'Aristote, « l'image, ou *phantasma*, de concert avec l'intellect agent » ⁽¹⁾, est ce qui meut notre intelligence vers l'objet, matériel. D'où l'adage bien connu: « *Phantasmata se habent ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum* » ⁽²⁾. Cela est vrai dans un

⁽¹⁾ Duns Scot est personnellement peu sympathique à la fonction élective de l'intellect agent par abstraction inconsciente. Et s'il ne l'élimine pas résolument, il veut que l'esprit, en raison de l'étroite mixture de l'âme et du corps, plonge son regard sur la réalité individuelle. Il est à regretter que le trépas prématuré l'ait empêché de mettre la dernière main à cette théorie, en si évidente opposition avec le subjectivisme de Kant. Cf. *Bonne Parole*. Notre article: *la formation de l'idée d'après Duns Scot*, 1909. — *Rivista neo-scolastica*, 1910. *Da G. Duns Scotto a Kant*. — Nous avons pu depuis, par une étude plus approfondie, nous convaincre que l'opération de l'intellect agent ou abstraktif, dans la pensée définitive de Duns Scot, est manifestement consciente de manière que l'objectivité de la connaissance est parfaitement garantie. Cf. *De Rer. Princ.* q. XIV, art. 2. Quaracchi, n. 485.

⁽²⁾ *De anima* l. III text., c. XX et XXXIX. L'on remarquera que Duns Scot ne considère pas l'idée comme un extrait de l'image sensorielle qui, par elle-même, ne nous apprendrait rien du réel tel quel. Car, explique-t-il, « *species rei ducit in cognitionem rei, sed non in actualitatem existentiae* » *De Primo Princ.* q. XIII, n. 43. Quaracchi n. 466. Dans le système définitif de Scot, l'image sensorielle est une pure concomitance, devant plutôt favoriser le ressouvenir

sens très restreint, en tant qu'il s'agit de l'acte générateur de l'idée, *via generationis*. L'esprit a besoin pour agir que son objet lui soit immédiat. Et, parce que cet objet n'est pas donné tout fait dans le réel, on doit l'en extraire mentalement par l'élimination des caractères non communs à tous les individus du genre ou de l'espèce. On obtient ainsi, par abstraction, la *species intelligibilis*, c'est-à-dire la représentation idéale des notes de l'essence. L'intellect perceptif, mis en possession de cette « représentation », conçoit alors l'idée proprement dite, *verbum mentis*.

Pour arriver à cette phase finale de la genèse du concept, l'esprit sollicite nécessairement l'intervention des fonctions de relation avec le dehors. Il s'engage, ensuite, dans un domaine d'investigations où le sens n'a point de part ⁽¹⁾. La *logique* et la *métaphysique* élargissent alors devant lui des horizons à perte de vue. Là, du moins, l'entendement est pleinement chez soi, et — à l'aide de ses seules ressources, — il élève dans l'enceinte de l'*Être* un château d'idées, où le matériel n'a point de part.

Il n'est donc pas exact, au pied de la lettre, que « les images soient à l'entendement ce que les objets extérieurs sont pour les sens ». Car l'esprit, mis en possession de l'universel, évolue à son aise dans la région immense des abstractions. A l'occasion du relatif et du contingent, il monte de lui-même vers la conception de l'Absolu, dont il découvre la Présence, par une succession ininterrompue de causes, dont le sommet réclame de toute nécessité Dieu comme *postulat réel*.

(1) *Ibid.*, q. XIX, n. 2 et suiv.

Qu'on ne dise plus que l'esprit est totalement régi par les sens! Que peuvent, en effet, ceux-ci vis-à-vis de la métaphysique? Ce serait demander à l'œil de percevoir les sons, à l'oreille de juger des couleurs! L'intelligence est, sans doute, entravée par la matière dans l'exercice des fonctions qui lui sont propres. Elle s'en affranchit pourtant. Et c'est pourquoi Dieu n'est pas inconnaissable du seul fait qu'il échappe totalement à la perception par les sens.

Troisième objection. — Une lumière trop éclatante éblouit le regard et le plonge dans l'obscur: le hibou, par exemple, ne peut apercevoir la clarté du soleil. Dieu est, en regard de l'intelligence, cette lumière excessive, en raison de l'infinie splendeur de son Etre. On ne peut donc avoir de Lui une connaissance quelconque.

Duns Scot ⁽¹⁾ pourrait arguer sans doute que comparaison n'est pas raison. Il se contente de rappeler qu'il ne s'agit point ici d'une intuition directe de Dieu (ce qui serait humainement impossible), mais d'une connaissance indirecte, abstraite, d'où l'élément représentatif est rigoureusement exclu. Par suite, sachant de Dieu ce qu'Il est, dans une certaine mesure, nous ignorons obstinément ce que cela est. Une certaine réserve est, conséquemment, de mise en théodicée. Sûrement nous sommes aptes à nommer Dieu et ses attributs infinis, mais le contenu de ces expressions nous échappe pour cette raison toute simple que nous ne savons pas Dieu *par introspection*. Affirmer cela, c'est tout ensemble ne pas outrepasser les limites de notre connaissance naturelle et ne pas demeurer en deçà.

(1) *De Anima*, loc. cit. n. 19.

L'agnosticisme anglais avait relégué l'Absolu dans la catégorie de l'inconnaissable tout court. Le fidéisme et le traditionnalisme avaient exagéré la myopie native de l'entendement humain en vue de Dieu. L'ontologisme lui aura sans doute trouvé trop bon œil ! Doit-il se réclamer de la paternité de Duns Scot ? ⁽¹⁾ C'est le sens de notre seconde question.

§ II.

Limites de cette même connaissance.

Les ontologistes, supposant à tort, qu'il est en Dieu de la nature à l'essence, de l'essence aux attributs, autre chose ou plus qu'une distinction, par pur artifice de l'esprit, situent la science de Dieu au point de départ de la vie intellectuelle, de telle sorte que toutes nos idées sont une certaine dérivation du concept divin. L'Être de Dieu est, conséquemment, le premier « ontologique » et le premier « logique », *c'est-à-dire que, dans la réalité, comme dans la connaissance, Dieu est antérieur à tout et cause de tout.*

Sans doute, il ne faut pas identifier à cette formule les différentes formes d'ontologisme. Et, pour ne citer que quelques noms, il y a loin de Platon

(¹) C'est du moins l'avis de Hauréau, abusé, explique Pluzanski, par un passage de François de Mayron. Le fait est que le passage incriminé de Mayron n'est pas mieux compris par Pluzanski. Le disciple n'est pas moins défavorable que le maître à l'intuition directe de Dieu. Cf. PLUZANSKI, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*. Paris, Thorin, 1888, p. 86.

à Malebranche, de Malebranche à Rosmini, de Rosmini au P. Gratry. Chez plusieurs l'ontologisme nous semblerait plutôt — *servatis servandis* — une sorte de *système d'immanence* avant la lettre. Ces derniers sont, sans doute, apparentés aux ontologistes proprement dits. Mais, peut-être leurs théories ont-elles plus accordé au « sentiment » qu'à la « raison ». C'est, tout au moins, l'impression que nous avaient laissée certaines pages ⁽¹⁾ du P. Gratry, à cause, croyons-nous, de l'influence exercée sur son esprit par Malebranche et Gerdil.

Il nous faut donc ici faire abstraction des théories à tendances plus ou moins accusées d'ontologisme. Notre but serait de montrer uniquement que, dans la pensée de Duns Scot, *Dieu n'est pas* L'IDÉE-PRIMORDIALE, *non plus que* L'IDÉE-PRINCIPE *de notre savoir humain*. N'a-t-on pas dit des « chefs de l'École » qu'ils furent des précurseurs plus ou moins inconscients du rosminianisme ?

Duns Scot est difficilement suspect d'imprévoyance eu égard à ces prétentions outrées de l'esprit en quête de Dieu. L'ontologisme part d'une fausse supposition : la distinction *a parte rei* en Dieu, de la nature et de l'essence, de l'essence et des attributs. Duns Scot affirme l'identité absolue *a parte rei* en Dieu, de la nature et de l'essence, de l'essence et des attributs. Nous l'avons démontré à

(1) « L'étoile, c'est l'idée simple, l'idée première et nécessaire, que tout esprit, que toute conscience doit voir. C'est la vérité implicite, recueillie en un point presque imperceptible comme une étoile, mais renfermant dans cette humble simplicité tous les trésors de la lumière et des mondes nageant dans ces flots. Notre étoile, c'est l'idée de Dieu ». GRATRY, *Comment. de l'Evangile selon S. Mathieu*, t. I, ch. II, p. 19.

propos de la transcendance de l'Être divin (1). Le Subtil, sur tous ces points, enregistre fidèlement la pensée d'Alexandre de Hales, son maître préféré.

Mais quelle est, selon lui, *l'idée primordiale, l'idée-principe* de l'entendement humain? — Malebranche répond: Cette idée est en Dieu; cette idée, c'est Dieu. — Duns Scot part de l'idée d'*être*, au sens univoque. On verra par l'exposé du texte que cette position ne confine pas au rosminianisme.

Il est, du reste, aisé d'établir sur ce point l'enseignement authentique du maître franciscain. Car la question est directement posée par lui, en cet endroit précis où il s'enquiert si « l'objet premier de l'intellect humain » est situé dans « l'essence matérielle » ou ailleurs (2).

Duns Scot fait une distinction. S'agit-il de l'intellect, en tant qu'il exerce sa fonction conjointement avec les sens? — On ne peut douter, à ce point de vue (3) que la « quiddité de la chose matérielle », ou plus exactement « ce qui est essentiellement ou virtuellement inclus dans la chose sensible », (c'est-à-dire l'essence, le propre et les accidents)

(1) On ne peut pas faire à saint Thomas, non plus qu'à Duns Scot, un « reproche, de faire de Dieu un Être supérieur à toute logique ». M. CHARBONNEL (*Bonne Parole*, 10 mai 1910) oublie que l'*ens univocum* de Duns Scot, est logiquement antérieur à l'être concret, et donc *incompréhensif*. Dieu est exclu de la *logique*, parce que celle-ci est relative au genre et à la *différence*, soit aux catégories de l'être (*ens participatum*). En d'autres termes, Dieu est absolument l'*Ens Unum*, au sens d'*Unique*. Il est cependant comme tel objet de connaissance, à l'exclusion d'un parallélisme concret, quel qu'il soit, avec toute la créature. Dieu est ainsi « supérieur à toute logique ».

(2) *De Anima*, q. XIX. Oxon. I. I. d. III.

(3) *Ibid.*, n. 2.

ne soit, dans l'ordre du temps, *via originis*, l'objet initial, *obiectum motivum*, de la connaissance. Car, explique Duns Scot, « notre condition actuelle — *ratio præsentis status* — est cause que nous ne pouvons rien concevoir, sinon en considérant les images, élaborées par l'imagination sur les données des sens externes ».

S'ensuit-il que la « quiddité matérielle » devienne l'objet adéquat, et par suite exclusif, de notre esprit, en tant que cette faculté est d'essence spirituelle, *ex natura potentiae* ?

Non pas ! proteste le Subtil ⁽¹⁾. Car : 1° Les « esprits séparés » conçoivent d'une façon différente, en dehors de tout concours des sens. Conséquemment, la « quiddité matérielle » n'est pas en raison de l'intellect, affranchi de toute immixtion à l'organisme. — 2° Notre esprit saisit spontanément dans le monde les connexions des effets aux causes, de manière que nous remontons facilement à une cause première imperceptible. Il s'y passe, de plus, une multitude d'opérations de connaissance où le sens n'a point de part. D'où l'on infère que, vu par le dedans, le processus de la connaissance est déterminé par la marche particulière à l'entendement dans l'élaboration des idées.

À la lumière de cette double position, Duns Scot estime que l'objet de la sensation, *res materialis*, est sans doute le premier connu, mais non le premier conçu. C'est ce que nous voudrions mieux

(1) Saint THOMAS, I, q. XII, art. 4, est d'un avis opposé. On peut cependant par le contexte et d'autres références, concilier la pensée des deux docteurs.

formuler, en empruntant à Pierre d'Aquila (¹), les deux propositions suivantes, où il rend exactement ce que Duns Scot a voulu signifier en discernant l'objet premier de la *connaissance mixte* de l'objet premier de la *science mentale pure* (²).

Première proposition. — *L'objet premier de la connaissance, dans l'ordre du temps, en tant qu'il s'agit d'une idée actuelle, mais confuse, réside dans l'image singulière, species specialissima.*

La raison en est que l'homme, selon la juste expression de Montaigne, résulte de « l'étroite mixture de l'âme et du corps ». D'où il suit que notre connaissance est consécutive à ce mode d'être. Par suite, rien n'est *tout d'abord* connu, si ce n'est en fonction simultanée des sens et de l'intellect. Or, seule, l'image singulière a cette double propriété d'atteindre le sens et l'intellect, en raison de sa matérialité immédiate et de son adaptation possible aux exigences de la faculté supérieure.

(¹) L. I, d. 3, q. III, art. 2. Nous réduisons à ces deux propositions, les cinq conclusions de Scotellus.

(²) Le P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., dans son livre récent : *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, Beauchesne, 1909, expose que, dans la pensée de saint Thomas, l'*ens* est l'idée primordiale, le substratum commun auquel se réduisent toutes nos connaissances : « L'être ou la *raison d'être*, explique-t-il, est le centre intelligible de toutes les idées, le lien de tous les jugements et de tous les raisonnements ». M. P. ROUSSELOT, *Revue de Philosophie*, janvier-juin 1910, pp. 361-374, s'exprime de même. Mais l'*ens* initial est pris par eux dans le sens thomiste, *en application limitée aux catégories*. M. Rousselot le dit moins expressément que le P. Garrigou-Lagrange. Si ses références n'étaient pas de source indiquée, nous aurions cru par endroits à une sorte d'infiltration de Scot dans la pensée néo-thomiste.

Duns Scot, nous l'avons dit ailleurs ⁽¹⁾, ne voit pas dans l'individuation inhérente aux choses concrètes, non plus que dans leur matérialité, une sorte de cloison étanche, qui empêche l'entendement de plonger directement son regard dans le domaine des réalités sensibles. Du moment, explique-t-il, que l'intellect doit percevoir l'essence de la chose matérielle, pourquoi — vu surtout l'intime union de l'âme avec l'organisme, — ne la découvrirait-il pas là où elle se trouve de fait en son intégrité, c'est-à-dire dans les corps ? *Singulare totam includit entitatem quidditativam* ⁽²⁾. Il n'ignore pas que le concret, *species specialissima*, ou mieux le « singulier », entraîne, en plus de l'essence commune, les notes ou propriétés individuelles, d'où il résulte, par exemple, que Socrate est Socrate, et non pas Alexandre ou Platon. Mais depuis quand le plus doit-il empêcher de percevoir le moins ⁽³⁾ ?

Notre connaissance doit débiter par l'expérience. Or, l'expérience ne peut se faire en dehors du concret. Mais le concret est toujours un « individu », et nullement l'espèce ou le genre. D'où il suit que le « singulier » est bien, suivant le mot de Duns Scot, le premier moteur de l'intelligence, en fonction de concevoir.

Cette prise de possession initiale du singulier, où le sens a la plus grande part, est inévitablement *confuse*. Car l'image est constamment la représentation de ceci ou de cela. L'idée, proprement dite, en diffère du tout au tout. Elle doit résulter de l'élimination patiente des notes individuanes du réel.

⁽¹⁾ *Bonne Parole*, 25 septembre 1909.

⁽²⁾ *Oxon.*, II, d. 3, q. VI, n. 5.

⁽³⁾ *De anima*, q. XXII, n. 4.

Deuxième proposition. — *L'idée première, que se forme distinctement l'esprit, en tant que tel, c'est le concept d'être.*

Rosmini estime également « que l'idée d'être est la première de toutes » et que cette idée est « celle du possible et de l'indéterminé pur ». Il s'écarte résolument de Duns Scot en supposant : 1^o que cette idée est, non pas un résultat de l'expérience, mais une chose innée ; 2^o en identifiant ou, tout au moins, en confondant « l'idée d'être réel en général, avec l'idée de Dieu » (1).

La pensée du Subtil est notablement différente. Prenant l'homme *in concreto* en tant que c'est une « âme rationnelle informant un corps », il est d'accord avec saint Thomas pour soutenir que la « substance matérielle » est présentement pour nous le premier objet de connaissance. Et c'est à l'occasion de la substance matérielle, que nous découvrons initialement l'affirmation, dans la plénitude de son extension, qui n'excepte rien, et dans le néant de sa compréhension (2). A supposer, par exemple, qu'un cheval ait été le premier objet à frapper ma

(1) E. BLANC, *Histoire de la philosophie*, t. III, n. 849, et suivants. Nous relatons ici le système de Rosmini d'après l'exposé de M. Blanc. Nos études personnelles nous persuadent que celui-ci a été, sur plus d'un point important, assez inexactement rendu. Pour m'en tenir à ce qui est rapporté ci-dessus, Rosmini ne rendrait pas l'idée de l'être strictement innée, mais on y parvient graduellement par une longue série d'abstractions. « La riflessione, dit-il, non può cadere sull'essere, oggetto dell'intuito, immediatamente, ma deve pervenire sino a lui per la lunga via dell'astrazione ». Rosmini-Serbati, *Opere*, Torino, 1853 p. 243 t. V. *Ideologia e logica*.

(2) Pour éviter tout malentendu, on remarquera que la *compréhension* exprime les attributs de *nature*. L'*ens univocum* est strictement un attribut d'*existence*.

vue, j'ai *tout d'abord*, songé que c'était *quelque chose*, un *existant*. Et bien que ce *quelque chose*, cet *existant*, fut conçu à l'occasion du cheval, je compris que cette affirmation n'appartenait pas en propre au cheval, mais qu'elle s'appliquait à tout ce qui, d'une façon quelconque, *n'est pas néant*.

Ce *non-néant* est sans doute *être* ; car, autrement, il serait néant. Mais cet *être* quel est-il ? — Dieu ou la créature ? — Le réel ou le possible ? — La substance ou l'accident ? — Scot répond que le non-néant n'est rien de tout cela dans le concept fragmentaire du transcendantal, mais qu'on le conçoit logiquement comme devant s'appliquer à tout.

Sans doute, cette conception d'un *ens* indéterminé *a parte intellectus* ⁽¹⁾, répugne *a parte rei*, en tant que Dieu est absolument ce qu'Il est, sans pouvoir rien acquérir ni perdre de son *Être* et de ses *Perfections*. Mais, parce que l'esprit du philosophe commence nécessairement par les notions les moins compréhensives et les plus communes ⁽²⁾, peut-il ne pas débiter par cette conception du *non nihilum* INCOMPRÉHENSIF ET TRANSCENDANT ? En d'autres termes, en regard de l'entendement, *avant d'être ceci ou cela*, Dieu et les créatures *sont*. L'univocité s'arrête rigoureusement à cette affirmation. Introduit-on le *mode d'être*, *realitas*, Dieu et les créatures sont irréductibles à un concept commun, parce que distants l'un de l'autre de l'infini au fini.

« Le nom de chose (res), dit S. Thomas, diffère

⁽¹⁾ Aliqua repugnant in esse naturae quae tamen non repugnant in esse cognoscibilitatis. — SCOT, *Reportata*, l. I, d. 3, q. 5, n. 15. — *Oper. omn.* Vives, t. XXII, p. III.

⁽²⁾ C'est la troisième conclusion de Pierre d'Aquila. *Loc. cit.*

de l'être, en ce que l'être (ens) vise d'abord l'acte d'exister et par là ce qui existe. tandis que le nom de chose vise d'abord l'essence ou la quiddité de ce qui est » (1).

Si, comme on le dit ici « l'être vise d'abord l'acte d'exister et par là ce qui existe » il doit s'ensuivre que quand on dit *ce qui est, est*, l'on n'a pas encore un prédicat devant désigner « une modalité positive » (2).

A supposer que l'on admette avec le P. Garrigou-Lagrange (3) que « le premier principe a pour formule : *tout être est quelque chose de déterminé* », l'on conçoit qu'il s'applique diversement à Dieu et à la creature, à la substance et à l'accident.

L'analogie est évidente. Il n'est plus en tant qu'affirmation à la base de toutes nos certitudes ; mais arraché à sa transcendance native, il serait lui-même conditionné par le fait tel quel. L'on n'a plus dès lors une proposition évidente par son seul énoncé ; mais l'on doit au préalable savoir qu'il y a de fait dans le monde des pierres, des plantes et des animaux et qu'un caillou n'est pas un chêne ou un éléphant, pour se rendre à l'évidence de l'axiome. Et pourtant « l'enfant n'a pas besoin qu'un maître lui apprenne les principes d'identité, de contradiction, de substance, de raison d'être, de causalité, de finalité ». C'est, du moins, ce qu'affirme le P. Garrigou-Lagrange (4) et j'avoue, sans peine, que je ne reconnais pas une extension si grande à la métaphysique enfantine.

(1) *De, veritate* q. 1, art 1.

(2) SCOT, *Oxon.*, l. I, d. 5, q. 1, n. 6 et 7.

(3) *Dictionn. Apologetique*, t. I, col. 984. E. Beauchesne, 1911,

(4) *Ibid.*, col. 983.

On pouvait, ce me semble interpréter plus fidèlement ce passage de saint Thomas : « Le premier principe indémontrable est qu'on ne peut simultanément affirmer et nier. Il se fonde sur la notion formelle d'être et sert, de fondement à tous les autres » ⁽¹⁾. Tiendrait-on à faire de ce principe l'équivalent de cette autre formule : *ce qui est, est ce qu'il est ?*

L'on se heurterait dès lors à la difficulté que voici. C'est que l'on dépasserait la portée que saint Thomas reconnaît au premier d'entre les axiomes : « primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare ». De ce chef, l'on a la réponse péremptoire à cette attaque dirigée par Hegel contre l'être transcendantal : « Être sans détermination aucune, dit-il ⁽²⁾, c'est n'être rien, c'est ne pas être ». A quoi que je réponde être sans détermination aucune, c'est ne pas être encore dans l'intellect l'une ou l'autre des déterminations analogues du concret ⁽³⁾. C'est, en d'autres termes, être

(1) S. THOMAS, I^{ae}-II^{ae}, q. 94, art. 2. Cf. *Contra Gentes* I, II, cap. 83.

(2) D'après J. WEBER, cité par le P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dictionn. apol.*, col. 988.

(3) L'idée d'être indéterminé ou transcendantal étant une abstraction du plus haut degré, l'on conçoit que chronologiquement parlant l'on connaît les êtres, avant de généraliser les données de la connaissance sensible. L'ordre logique distinct est, on ne saurait trop le redire, — l'inverse de l'ordre chronologico-logique. — *Metaphysica*, dit Scot commentant Avicenne, est ultima in ordine doctrinae; ergo principia omnium aliarum scientiarum possunt concipi et termini illarum ante principia metaphysicae. — *Oxon.*, l. I, d. 3, q. 1 et 2, n. 23. — Ce qui n'empêche pas que « metaphysica est prima secundum ordinem sciendi distincte, quia ipsa habet certificare principia aliarum scientiarum ». SCOT, *ibid.*, n. 24. — Edition de Quaracchi, n. 356 et 357.

affirmé déjà, mais non encore défini. Le premier axiome est parallèle à cette affirmation pure et simple, et non à la définition du réel. Il importe, au suprême degré, de sauvegarder au point de départ de la systématisation des données de la métaphysique la distinction ⁽¹⁾ de l'essence et de l'existence, si l'on tient à ne pas décapiter l'ontologie de l'être et à démolir par la base l'édifice de la certitude. L'on doit en conséquence, prononcer avec Scot et saint Thomas que « le concept de l'être n'est par formellement le créé ou l'incrée » et qu'ainsi il est dit de tout *sine convenientia in re* ⁽²⁾.

C'est donc que, par delà l'objet de la perception sensible, l'intuition abstractive de l'intelligence atteint l'être et ses premiers principes, qu'elle rattache tous au principe d'actualité au d'existence ⁽³⁾ qui énonce ce qu'exprime tout d'abord l'être. D'où il appert que, pour saint Thomas comme pour Scot, « en tant qu'humaine, notre intelligence a pour objet l'essence des choses sensibles », tandis que, « comme

⁽¹⁾ La distinction réelle n'a auprès de ses partisans qu'une utilisation limitée. La distinction conceptuelle permet déjà de se demander : Dieu est-il et qu'est-il. — Mais cette distinction, entre l'existence de Dieu et sa nature, est-elle même sans fondement du point de vue objectif.

⁽²⁾ *Oxon.*, l. I, d. 8, q. 3, n. 11. — Quaracchi, n. 628. — Du point de vue réel, l'être, dit Scot, est dit de plusieurs par *attribution* ou analogie de proportion, de manière que « unitas minor potest stare cum maiori unitate ». Ibid.

⁽³⁾ Le principe d'*identité* dérive directement de l'*unité transcendente* qui, remarque Scot, ajoute déjà une certaine détermination à l'affirmation pure et simple de l'être. « Ens enim imponitur ab actu essendi absoluto et positivo ; unum autem in sua significatione includit rationem entis cum determinatione ». Scot, *De Rer. Princ.*, q. XVI, n. 4. — Quaracchi, n. 516.

toutes les intelligences, elle a pour objet formel et adéquat l'être » (1). L'on remarquera que, sans être, eu égard à la marche que suit notre esprit dans l'acquisition des idées, le postulat immédiat du premier principe, notre connaissance de Dieu en dépend indirectement en ce que, sans l'idée transcendente de l'être, nous ne saurions rien de la substance, non plus que des principes de causalité et de raison suffisante. C'est ce que proclame savamment le P. Garrigou-Lagrange, dans la remarquable étude qu'il consacre à la théodicée dans le Dictionnaire Apologétique de la foi catholique (2). C'est aussi ce qui ressort verbalement de l'enseignement de Duns Scot (3).

L'idée d'être, ainsi exposée et souverainement généralisée par l'absence de compréhension, est

(1) GARRIGOU-LAGRANGE, *Dictionn. apol.*, t. I, col. 995. Cf. S. THOMAS, p. I, q. 12, art. 4. — SCOT, *Oxon.*, l. I, d. 3, art. 1 et 2.

(2) T. I, art. Dieu. Ce travail est bourré d'érudition moderne ; mais les considérations d'ordre métaphysique laissent à désirer quant à la cohésion et à l'homogénéité.

(3) « Deus non est a nobis cognoscibilis naturaliter nisi ens sit univocum creato et Increato (sicut est argutum) Ita potest argui de substantia et accidente : cum enim substantia non immutet intellectum nostrum ad aliquam intellectionem sui, sed tantum accidens sensibile, sequitur quod nullum conceptum quidditativum habere poterimus de eo, nisi sit aliquis talis qui possit abstrahi a conceptu accidentis : sed nullus talis quidditativus abstrahibilis est a conceptu accidentis, nisi conceptus entis (seu existentiae) ». *Oxon.*, l. I, d. 3, q. 3, n. 10. — Quaracchi, n. 382. — Cf. *De Rerum Principio*, Quaracchi, n. 466. — De fait, avant de se demander ce qu'une chose est, l'esprit doit savoir qu'elle existe. L'on retiendra que dans l'*Oxoniense*, loc. cit. n. 6. — Quaracchi, n. 379. SCOT, dit : « ens non est univocum dictum in quid ». Cf. *Oxon.*, l. II, d. 2, q. X, n. 12.

l'idée *primordiale*, le concept initial, et comme le fonds commun à toutes nos idées, qu'il s'agisse de Dieu ou de ses ouvrages, du réel ou du possible. Dans ce sens, Duns Scot ⁽¹⁾ dit que « *in ipso ente, concurrunt duplex primitas, scilicet communitatis* (en fonction du réel) et *virtualitatis* (en fonction des possibles et des attributs pouvant être ou n'être pas de fait dans les substances créées) ».

Cette *idée primordiale*, est-elle de plus une *idée-principe* ? Rosmini le prétend. Car, sans elle, « l'esprit humain non seulement serait incapable de toute opération rationnelle, mais encore serait privé de la faculté de penser et d'entendre ; en d'autres termes, il cesserait d'être intelligent » ⁽²⁾. Pour Duns Scot l'ENS UNIVOCUM est bien le concept initial, mais nullement l'idée-principe. Cette fonction est dévolue aux axiomes, où la notion d'être joue manifestement un rôle prépondérant. Car, elle est le *substratum* commun à toutes nos conceptions, en raison de son extension transcendante, rendue possible vis-à-vis de Dieu par le néant de compréhension.

Duns Scot est loin de voir dans l'univocité de l'être, une sorte de *lumière de raison* ⁽³⁾. Tout d'abord, selon lui, l'esprit conçoit l'être, postérieurement aux fonctions de relation par les sens. L'idée d'ens univocum est donc acquise. Elle marque le point initial, qui sépare le monde des sensations du domaine de la connaissance abstraite. Elle est le premier

⁽¹⁾ *De anima*, q. XIX, n. 2.

⁽²⁾ GONZALES : *Histoire de la philosophie*, tome IV, p. 401.

⁽³⁾ L'intellect est à lui-même sa lumière. L'objet, dans la connaissance, est agent de perception, en ce qu'il se situe à la portée de la faculté. L'être est un prédicat inclus dans tous les objets de connaissance ; et, dès lors, l'esprit le retrouve en tous

élément de l'*ens logicum*, le fond nécessaire et fondamental du concept, quel qu'il soit.

Encore moins cette idée s'identifie-t-elle à Dieu ⁽¹⁾. Du moment que Dieu est nommé, il ne reste plus rien, de l'univocation. L'être, *au concret*, n'est plus incompréhensif. C'est alors Dieu ou la créature. Par suite, il est situé en transcendance ou en dépendance, sans qu'il soit possible, même mentalement, d'établir un parallélisme quelconque entre l'Être et les êtres.

L'existence de Dieu nous est seulement révélée par les preuves *a posteriori*. De cette position à l'innéisme, et par suite, à l'ontologisme, il y a loin. Ne pouvant pas, sans un miracle, avoir de Dieu une aperception directe quelconque, l'homme est donc présentement condamné à ignorer complètement le *concret divin*. Dieu ne s'expérimente pas en son objectivité transcendante. L'ascension de notre esprit vers Lui a pour support les réalités contingentes. Nous le découvrons par elles ; nous le concevons en le différenciant d'elles. Nous concluons sûrement les attributs absolus de son Être souverain. Il ne se peut pas, en effet, qu'il ne soit la Perfection plénière et qu'Il ne réunisse en Lui, à un degré illimité, toutes les qualités que l'Infini doit avoir.

Dans sa réponse aux objections, Duns Scot ⁽²⁾ s'attache surtout à montrer qu'il ne faut pas res-

⁽¹⁾ D'après Duns Scot, *ratione perfectionis*, Dieu est bien le premier objet de connaissance, c'est-à-dire, qu'Il est l'objet le plus élevé et le plus noble, qu'on puisse concevoir. C'est la quatrième conclusion de Pierre d'Aquila. *Loc. cit.*

⁽²⁾ *Oxon.*, I, d. 3, q. III, n. 4. — *De anima*, q. XIX, n. 2 — *Metaph.*, I, II, q. III, n. 16.

treindre la sphère des recherches intellectuelles, en assignant à l'esprit pour objet exclusif ou adéquat le monde des corps. La raison en est que, parvenu à l'abstraction proprement dite, l'entendement évolue librement dans le domaine impalpable de la logique, de la métaphysique, de la psychologie et de la théodicée. D'où il appert que Duns Scot, par tendance, n'est rien moins que restrictif.

L'ontologisme, à l'encontre du système visé par le Maître aux endroits cités dans cette seconde partie, exagère plutôt la puissance native de notre faculté de connaître. Il ne sera pas inutile, dès lors, de rappeler ce qui, à propos de Dieu, est, de la part du Subtil, une réfutation anticipée de l'ontologisme contemporain.

Il nie, notamment, que nous puissions *naturellement* avoir de l'essence de Dieu une intuition directe quelconque. Duns Scot dit *naturaliter*, parce que, « de par le pouvoir absolu de Dieu, il ne répugne pas qu'un homme, dès à présent, contemple la divine essence, encore que cela ne puisse avoir lieu selon les lois ordinaires, établies par la Sagesse suprême ». « De potentia Dei absoluta, non repugnare hominem, in praesenti vita, videre divinam essentiam, etsi id fieri nequeat secundum legem ordinariam, a Sapientia divina praefixam » ⁽¹⁾.

Cette vision est, sûrement, en contradiction avec les misères inhérentes à notre condition mortelle.

⁽¹⁾ *Oxon.*, IV, d. 49, q. XII, n. 7. — L'on remarquera qu'il s'agit dans ce passage de ce que Dieu peut absolument parlant, et non de ce qu'il accomplirait sans déroger à ce qui est établi de fait. La distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel n'est pas compromise dans cette constatation, d'ailleurs communément admise,

Mais, elle est cependant possible, à supposer que Dieu la veuille *supernaturellement* produire. Notre docteur s'étend, ensuite, dans des considérations d'ordre théologique, relatives à la vision faciale que le Christ passible, en raison de l'Union Hypostatique, avait de l'essence incréée. Il nous est, du reste, difficile d'aborder l'ontologisme sans nous heurter à la théologie. Ses partisans ont beau se défendre par des distinctions subtiles, il reste quand même, que, en théodicée comme en théologie, l'essence de Dieu, c'est sa Nature, c'est tout son Être.

Duns Scot n'a garde de s'engager dans une voie qui, de nos jours, confine souvent au panthéisme. Il maintient que l'*Être de Dieu*, bien que ce soit le *suprême connaissable*, n'est cependant pas en rapport naturel avec l'intellect créé, qu'il soit ou non lié à la matière.

D'aucuns, récemment, ont allégué dans ce *Verum supremum* un a fortiori favorable aux aptitudes innées de l'entendement humain en vue de Dieu. Mais fallait-il oublier les limites de notre nature et la nécessité où est notre esprit de collaborer initialement avec l'organisme, suivant cet adage bien connu : « *Modus cognitionis sequitur modum cognoscentis* » (1) ? Le savoir est proportionnel à l'agent qui connaît.

Les scolastiques avaient déjà saisi ce caractère de la connaissance relatif au sujet, que nos modernes exagèrent, lorsqu'ils affirment impossible le passage du connu au connaissant. Duns Scot tenant compte de cette loi de relativité, proclame que « *présentement*, rien n'est connu par nous, en dehors

(1) *Oxon.*, I, d. 3, q. III, n. 3.

des formes matérielles et de tout ce qui peut être manifesté par elles ». « *Quamdiu anima est in corpore mortali, aliud cognoscere nequit, nisi formas in materia, vel quae per eiusmodi cognosci possunt* » (1).

D'où il apparaît clairement que « Dieu ne peut être connu » de cette façon et que de plus, « une ressemblance quelconque de l'essence divine est irréalisable » dans notre science générativement soumise à l'expérience du dehors. Une perception directe de Dieu, même indépendamment de cette considération, serait miraculeuse : 1° parce que l'on jouirait par anticipation du bonheur des élus ; 2° parce que, contrairement aux lois qui régissent nos facultés, nous serions élevés à la contemplation de Dieu par un agent surnaturel. « *In facto duplex miraculum interveniret : alterum quidem, quia communicaretur beatitudo in via ; alterum vero, quatenus impediretur effectus causae naturalis per efficiens supernaturale* » (2).

Duns Scot évite donc heureusement les écarts regrettables des ontologistes. Nous savons de plus comment il a sauvegardé les droits de la raison contre les soustractions agnostiques et autres. A l'encontre de la timidité des uns et de l'outrecuidance des autres, il a su tenir le juste milieu. Nous ne voyons pas Dieu, a-t-il constaté. Notre raison le découvre pourtant. Sans le concours du Verbe révélé nous apprenons que Dieu existe et, dans une certaine mesure, ce qu'Il est. « Nous parvenons jusqu'à certains attributs, qui le désignent en pro-

(1) *Ibid.*

(2) *Oxon.*, IV, d. 49, q. XII, n. 5.

pre. Nous lui accordons toutes les qualités susceptibles de se trouver en un sujet infini. La conception la plus complète, et qui nous découvre, en quelque sorte, Dieu en son absolue perfection, est celle qui engloberait simultanément toutes les perfections sans mélange » ⁽¹⁾. Dans cet ensemble, Duns Scot discerne spécialement l'infinité, parce que c'est, selon lui une « modalité indistincte de l'être divin » ⁽²⁾, par laquelle, dans le concept comme dans le réel, Dieu est établi en transcendance de nature et de de perfection sur toute la créature !

Cette transcendance, hélas ! persiste toujours, même après que la raison a revendiqué son aptitude native à connaître Dieu ! Pour le savant comme pour l'ignorant, le « concret » de Dieu demeure un insondable mystère !

« Vous êtes l'Être véritable, devons-nous dire, à notre tour ! ⁽³⁾ Vous êtes tout l'Être ! Je le *crois* ! — Or, je voudrais si c'était possible, le *savoir*. Aidez-moi, mon Dieu, tandis que je recherche dans quelle mesure la raison naturelle, peut vous découvrir, en prenant mon point de départ de la parole que vous-même aviez prononcée ⁽⁴⁾ : Je suis l'Être ! »

⁽¹⁾ *Oxon.*, I, d. 3, q. II, n. 12.

⁽²⁾ Cf. *Études franciscaines*, juin 1910.

⁽³⁾ *De primo principio*, c. 1.

⁽⁴⁾ *Exod.*, c. III.



CHAPITRE II.

L'Être Transcendant.

La nature de Dieu, ou son mode d'être, échappe pleinement à notre connaissance, si l'on entend par là une représentation conforme à l'objet connu : *adaequatio*, ou simplement, *similitudo rei et intellectus*.

Impossible de nous figurer tel qu'il est en soi, ou objectivement, un Être, dont nous n'avons aucune perception directe. Nous avons, précédemment posé l'existence de Dieu, mais comme un postulat de l'ordre des réalités contingentes. Celles-ci sont un effet équivoque de la Cause Première, c'est-à-dire différant d'elle du tout au tout. Par elles, nous savons exclusivement *ce que Dieu n'est pas*. Donc, diront quelques-uns : *Dieu, c'est l'Inconnaissable !*

C'est la formule de l'Agnosticisme, à tout prendre, moins dangereux que les théories diminutives de l'Être divin, soit qu'elles voient dans la Création une production semblable en nature à son Auteur, soit qu'elles identifient l'Être de Dieu avec le Monde. En fait, l'*agnosticisme* d'un Spencer, non plus que l'*anthropomorphisme* et le *panthéisme*, n'ont donné la solution véritable. De part et d'autre, on

aboutit irrésistiblement à l'athéisme, négation de Dieu ⁽¹⁾.

J'ajoute que saint Thomas et Duns Scot sont eux mêmes négatifs dans une certaine mesure. Car, selon eux, savoir d'une chose *ce qu'elle n'est pas*, c'est tout de même saisir *ce qu'elle est*. Seulement, des idées, ainsi formulées par voie d'exclusion ⁽²⁾, n'ont pas, en regard de l'esprit, de valeur représentative. Je ne me figure pas l'Immense, l'Absolu, l'Infini, l'Éternel. Mais je ne puis douter que Dieu ne soit l'Immense, l'Infini, l'Absolu, l'Éternel. Ainsi, je connais effectivement de Dieu *ce qu'il est*, sans savoir *ce que cela est*. D'où il appert que le dogmatisme chrétien, en théodicée, c'est tout de même une certaine ignorance de ce que Dieu est.

Duns Scot et saint Thomas, font planer Dieu au-dessus des catégories de l'Être. Dieu n'est pas un être, mais il est l'*Être* par essence, l'Unique, le Parfait, l'Absolu, l'Ineffable. Et s'ils accordent quelque analogie entre l'Être de Dieu et l'être des créatures, cette rencontre des concepts ne doit pas supprimer l'Infini de distance qui sépare ces deux extrêmes. Et cette analogie n'est pas, non plus, de nature à introduire l'élément représentatif dans notre connaissance de Dieu.

Nous touchons ici à une des questions qui ont donné lieu aux plus grosses méprises concernant la pensée véritable du Maître franciscain. — Duns

(1) X. MOISANT, *Dieu*, p. 17.

(2) Eu égard aux qualités de même nom que l'on transfère de la considération de l'âme humaine en Dieu, *vie*, *intelligence*, *liberté*, etc., Duns Scot souligne une phase intermédiaire où la qualité est mentalement isolée de ses divers sujets, et donc *neutre*. C'est cette neutralité, qu'il nomme univocité.

Scot a-t-il frayé la voie au panthéisme ⁽¹⁾? — Est-il — équivalement — partisan de l'anthropomorphisme? — Ces deux graves accusations ont été portées contre lui par des auteurs récents. — On verra, par un simple exposé du texte, que, dans la pensée de Duns Scot :

1^o Dieu est l'Être transcendant, c'est-à-dire qu'il est placé en dehors et au-dessus de toutes les catégories de l'Être, de tous les genres et de toutes les espèces;

2^o Cette transcendance absolue n'exclut pas, dans le concept — *in conceptibus*, — une certaine univocation de l'être.

§ I.

L'Acte Pur.

Dieu est-il transcendant? ⁽²⁾ — Le Subtil ne pose pas la question sous cette forme. Il la formule, en termes équivalents, dans ces endroits précis ⁽³⁾, où

⁽¹⁾ On retrouve cette accusation en maints manuels scolastiques, y compris celui de MM. Farges et Barbedette. Déjà M. Hauréau et M. Rousselot, se rangeant à l'avis de Bayle, avaient vu dans Duns Scot le *Spinozisme avant Spinoza*. Cités par S. PLUZANSKI, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*. Paris, Thorin, 1888, pag. 3.

⁽²⁾ Cette expression appliquée à Dieu est synonyme d'*Être Suprême*. Quand on parle en métaphysique de la transcendance de l'être, l'on veut seulement dire que l'application en est universelle et qu'ainsi elle sert à tout désigner, sauf bien entendu ce qui n'existe en aucune manière. Cet être est d'ailleurs appelé transcendantal, tandis que Dieu est dit *Transcendant*, expression déjà vieille, quoi qu'on ait pu dire.

⁽³⁾ Saint Thomas traite ces mêmes questions en sa *Somme*, p. 1, q. III, art. 4 et 5.

il s'enquiert : 1^o Si en Dieu l'essence et l'existence s'identifient ; 2^o si Dieu se réduit, à titre de ramification, à un genre quelconque.

Par la solution qu'il donne à ces importants problèmes de la Théodicée, Duns Scot s'affirme partisan résolu de la *transcendance*, selon toute la portée de cette expression.

Première question. — Utrum in Deo sit idem essentia et esse ? — C'est la question de la distinction entre l'essence et l'existence, transférée de la métaphysique en théodicée. On remarquera que — suivant que la réponse est ou n'est pas favorable à la distinction — la transcendance en Dieu est, de ce fait, affirmée ou écartée. Car si l'essence, ou la nature, ne s'identifie pas en Dieu d'une manière absolue, avec son existence, il s'ensuivra ceci que — l'une n'étant pas l'autre — l'essence sera limitée par l'existence, et *vice versa*. — Dès lors, plus de transcendance en Dieu !... Tout l'édifice de « la *Théodicée traditionnelle* » serait atteint du même coup et démoli jusqu'en ses derniers fondements.

Duns Scot ne traite pas cette question à la légère. Il en saisit l'importance capitale. Aussi n'avance-t-il que progressivement et avec beaucoup de précautions.

Dieu, commence-t-il, s'est défini lui-même « l'Être ». Son être, c'est sa nature, c'est son essence, c'est son existence. Il cite à l'appui le Maître des sentences et Moïse (1). Le théologien a parlé. Entendons le philosophe : « L'essence et l'existence, dit-il, en Dieu sont tellement une même chose, que celle-ci est incluse dans la notion de celle-là. La

(1) *Oxon.*, I, d. 2, q. III, n. 7.

raison en est que la créature n'existe pas de soi et est seulement apte à recevoir l'existence, parce qu'il lui manque un certain degré d'être et de perfection, qu'elle pourrait acquérir, en tant qu'elle existe. Et, pour cela, l'être de la créature est *possible* et est le fait de l'agent qui l'actualise. Or, l'être infini, parce qu'aucune perfection ne lui manque, ne peut absolument résulter de quelqu'un autre. Conséquemment, c'est en raison de son vide de perfection naturelle que toute créature détient un être *possible*, susceptible, dès lors, de recevoir l'acte d'un autre. Et parce que l'Être par essence inclut en soi toutes les qualités non limitées de telle sorte qu'il est infini en perfection de nature, il participe non pas d'un être *possible*, mais... *nécessaire*. D'où il suit que le concept de son essence entraîne aussi son existence » (1).

Duns Scot établit une différence entre Dieu et les créatures. A l'exclusion de Dieu, nous distinguons en celles-ci l'essence de l'existence (2). Il en donne pour preuve le « vide d'être », inhérent aux choses créées. Par contre, Dieu est « la plénitude de l'être ». De fait, les essences créées ne sont pas indispensablement dans l'ordre des réalités. Avant de de-

(1) *Ibid.*, d. 8, q. I et V.

(2) Cette distinction n'implique pas dans les choses concrètes la présence de deux entités, l'une l'essence, l'autre l'existence, réellement distinctes l'une de l'autre. Maints thomistes se rallient en ceci à l'opinion de Scot. Denys le Chartreux (*Elementatio philosophica*, prop. 38. Coloniae, 1532) qui avait en 1423 fait de la distinction réelle l'objet de sa magistrale, s'était prononcé plus tard pour la thèse adverse : « verius reor quod idem sunt ». Il rattache à cette opinion Albert le Grand, Henry de Gand, Ulrich et Godefroy de Fontaines. Aujourd'hui encore, elle compte autant de partisans que la distinction réelle.

venir en acte, elles préexistent seulement dans l'intelligence qui les conçoit. Non pas qu'il leur répugne d'exister. Par leur nature, elles entrent dans la sphère des possibles. Seul, l'agent, qui les connaît, s'il en a le pouvoir, doit les actualiser. Leur existence est donc inévitablement le don d'un autre. Toutefois, elles ne seraient pas par un autre, si elles détenaient l'être *en sa plénitude*. — Pourquoi cela ? — Parce que, dans ce cas, elles existeraient de toute nécessité.

Ainsi, j'affirme des créatures qu'elles ont un commencement, c'est-à-dire qu'elles sont devenues, parce que leur nature limitée est susceptible de nouveaux perfectionnements et, par suite, toujours imparfaite. Le moins être ne se fait pas de lui-même plus être. Et parce qu'il ne peut se donner de soi un accroissement de nature quelconque, j'en infère qu'il ne s'est pas non plus commencé lui-même.

Par contre, Dieu est infini en être et en perfection. Il ne peut être augmenté, ni par soi, ni par un autre. Par suite, il répugne qu'il ait débuté de l'une ou l'autre façon. Il existe donc de toute nécessité. De même, il est en nature ou en essence, *ce qu'il est*, de toute nécessité. Conséquemment, son essence appelle son existence, et je ne puis — en aucune manière — les isoler l'une de l'autre dans la réalité, non plus que dans le concept. Son essence, c'est donc son existence. Son existence est son essence. Essence et existence en Dieu c'est *unum et idem*. L'un définit l'autre. *Ipsa essentia ex se existentiam vel esse involvat oportet* ⁽¹⁾.

Duns Scot fait ici appel à l'autorité de saint

(1) *Loc. cit.*

Augustin et de saint Jean Damascène. Nous rélèverons seulement ce dernier témoignage. « Il semble, dit cet auteur ⁽¹⁾, que de tous les noms qu'on applique à Dieu le plus important est celui-ci : *Celui qui est*. En effet, l'être de Dieu contient tout en soi, telle une mer de substance infinie et sans bornes ». Donc, poursuit le Subtil, en Dieu l'essence s'identifie à l'existence. — *In Deo igitur idem essentia et esse* ⁽²⁾.

La raison en est tout évidente, comme il apparaît par le raisonnement suivant :

Dieu = être ;

Être = essence ,

Être = existence ;

Donc essence = existence.

La conclusion est légitime, en vertu de ce principe bien connu : *ea quae eadem uni tertio sunt eadem inter se*.

Je signale volontiers le passage suivant à l'attention de M. Sertillanges. Ce docte écrivain, dans sa récente controverse avec M. Gardair ⁽³⁾, semblait accuser d'anthropomorphisme le maître franciscain. Or, voici comment Duns Scot résume sa pensée : « En Dieu, dit-il, l'existence et l'essence s'identifient. Mais cela ne se vérifie en aucun autre. La raison en est que *Dieu est exclusivement être, dans la pleine vérité de cette expression*, vu qu'il existe par soi-même. Les créatures, parce qu'elles sont par un autre, ne sont rien en soi. C'est pourquoi leur mode d'être n'entraîne pas (nécessairement) l'existence ». *In Deo*

⁽¹⁾ DAMASC., l. I, c. XII.

⁽²⁾ *Quodl.*, q. I, n. 3.

⁽³⁾ *Revue de Philosophie*, 1906.

igitur idem est essentia et esse : sed non in aliquo alio, quia ipse solus verissime est, eo quod a se sit ; caetera vero, quia ab alio sunt, in seipsis nihil sunt, et ideo in eorum quidditativis rationibus non cadit ipsum esse ⁽¹⁾.

Je n'ai garde de donner à cette citation le sens qu'auraient, isolées de leur contexte, des assertions de ce genre.

« Si Dieu est, nous ne sommes pas ;

« Si nous sommes, Dieu n'est pas ! »

Mais on peut ne pas se ranger à ces conclusions ⁽²⁾, sans entrer en compromis avec les théories diminutives de l'Être divin.

Duns Scot met donc un infini de distance entre l'Être de Dieu et l'être des créatures. *In Deo idem est essentia et esse : sed non in aliquo alio.*

On observera, toutefois, qu'il ne parle pas ici des *essences concrètes*. Il fait abstraction du réel contingent, et considère les *essences* dans cette région supérieure, où elles sont par un acte immanent de l'intelligence divine qui les conçoit. Elles sont alors *idéalement, nécessairement et éternellement*. En soi, ce sont de pures idées. Dieu peut, il est vrai, les produire. En fait, il ne donne pas à toutes l'existence. Mais les essences mondiales seraient *idéalement*, lors même que Dieu ne les poserait pas dans le *réel* ⁽³⁾. Dieu s'exécutant alors librement,

⁽¹⁾ *Quod. loc. cit.*

⁽²⁾ J'ajoute qu'en les prenant dans leur contexte, je souscris des deux mains aux explications de leur auteur, à supposer que l'on puisse être entièrement de son avis. L'on remarquera que le R. P. Sertillanges s'exprime plus exactement dans les deux volumes dont il a enrichi la Collection de Clodius Piat. *S. Thomas d'Aquin*, 2 vol. chez Alcan, 1912.

⁽³⁾ C'est dans ce sens que Duns Scot a pu dire des essences créées qu'elles ont en Dieu un *ens diminutum*.

on comprend que, dans pareil cas, l'essence n'entraîne pas l'existence. J'accorde qu'elles se séparent même l'une de l'autre du tout au tout. Car si l'essence connue demeure toujours en Dieu *idealiter*, l'existence de fait, en dehors du vouloir divin, ne serait pas même *virtuellement*.

Duns Scot fait ainsi de l'identité de l'existence et de l'essence un privilège exclusif de Dieu, en tant que celle ci place nécessairement celle-là dans le réel. J'ajoute qu'il n'est pas moins décisif *sur la question de nature*. « En Dieu, dit-il, la nature coïncide pleinement avec l'essence. La raison en est que, étant incausable de toute nécessité, le Premier Principe doit être par soi et recevoir de soi la nature. Mais ce qui détient quelque chose de soi, le prend et le possède en toute la plénitude qu'il peut avoir. Rien, en effet, n'est possédé limitativement, s'il n'est octroyé par un autre, qui le détermine à un certain mode d'être. D'où il suit que, s'il répugne au Premier Principe de dépendre d'une cause qui le fasse *être*, il tient de soi l'*Être* dans toute la plénitude de perfection possible, de manière que rien ne lui manque. Il a donc l'*être le plus universel* — *esse universalissimum*, — parce qu'il implique toute la plénitude de nature. En même temps, son *Être* est éminemment *particulier* et *individuel* — *maxime particulare et individuum*, — parce que rien n'est en dehors de lui, vu qu'il s'est tout donné, s'attribuant tout ce qui peut être contenu en un seul et uni par le nexus d'une nécessité infinie. L'essence en Dieu coïncide donc parfaitement avec le sujet qui la possède ⁽¹⁾ ».

(1) *De primo prim.*, c. IV, n. 2.

Ces lignes se passent de commentaire. Elles défendent le Subtil contre les insinuations malveillantes de ceux qui lui ont reproché d'avoir prêté le flanc au panthéisme, ou d'avoir pactisé avec l'anthropomorphisme. Dieu, proclame-t-il, réunit en lui seul, et à l'exclusion de tout autre, l'être en toute sa plénitude. Donc, Il est absolument Un et Unique, c'est-à-dire transcendant. *Nequit intelligi ipsum (Deum) quod quid est, nisi maxime unum* ⁽¹⁾.

Ailleurs, notre Docteur revient sur le même raisonnement. « Lorsque, dit-il, un être existe par soi, et n'est pas seulement apte à recevoir l'existence, alors il détient également toute condition qu'entraîne inévitablement son existence. Or, il convient à Dieu d'être ainsi par soi, c'est-à-dire par son essence. Il a donc toutes les conditions requises pour exister. La principale d'entre ces conditions, c'est que l'être par essence soit être, de manière qu'il possède tout ce qu'un être peut avoir. Conséquemment, de même que de soi il est tout l'Être, c'est-à-dire infini, il est également de soi *tel être*. De cette sorte, parce qu'Il est l'être par soi, en sa plénitude, par essence, il lui répugne absolument d'être divisé ou partagé en plusieurs ⁽²⁾ ».

Il est évident que si Dieu est nécessairement être, il est de plus nécessairement tel être. Et ceci pour deux raisons : *la première*, parce que l'être, dans l'existence — *in concreto* — entraîne inévitablement le mode d'être, ou la nature ; — *la seconde*, parce que l'être par essence, étant la plénitude de l'être, devient par définition l'Indivisible, l'Unique, le Transcendant... et, par suite, l'Être nécessaire.

⁽¹⁾ *Ibid.*

⁽²⁾ *Oxon.*, I, d. 8, q. III, n. 29.

Ainsi, Dieu se possède lui-même pleinement, nécessairement, éternellement. On ne peut donc, sans porter atteinte à la transcendance isoler en Lui l'existence de l'essence et l'essence de la nature. Son existence, c'est tout ensemble son essence et sa nature. Existence, essence et nature en Dieu, c'est tout un. *Idem est Deus, ac sua essentia, seu natura Deitatis* ⁽¹⁾.

Il ne sera pas sans profit, croyons-nous, de résoudre, sur les traces du Grand Scolastique, quelques-unes des objections qui tendraient à démolir la non-distinction en Dieu de l'essence et de l'existence.

Première objection. — « L'être, en tant qu'il s'applique à Dieu, est l'être par essence, l'être infini. Cette infinité se conçoit tout d'abord comme un mode de l'Etre par essence, avant que nous la percevions comme étant cette essence même ⁽²⁾. Or, l'infinité n'entre pas dans le concept formel de Dieu, puisqu'elle est seulement un mode de son être. L'être, ou l'existence, est, dès lors, bien moins comprise dans le concept formel, c'est-à-dire dans l'essence de Dieu ⁽³⁾ ».

« Je réponds, dit le Subtil, en convenant que Dieu est une unité très singulière, parce qu'il est par essence et qu'il est de plus infini, de sorte que son insupérable singularité provient de son infinité même. A cause d'elle, Dieu est comme un océan, qui absorbe toute la perfection de substance. Par suite, il ne peut avoir un autre égal ou un sembla-

⁽¹⁾ *Ibid.*, d. 4, 9. II, n. 3.

⁽²⁾ *Oxon.*, *ibid.*, d. 8, q. III, n. 29.

⁽³⁾ *Quodl.*, q. V.

ble ; car, dans ce cas, il ne réunirait pas en lui toute la perfection possible. Dieu est donc irréductible à plusieurs, c'est-à-dire unique, parce qu'il est infini ⁽¹⁾ ».

L'infini se définit dans l'École : « Ce qui réunit toutes les perfections possibles et au plus haut degré possible ». Or, Dieu est cet Infini. Duns Scot en prend occasion pour affirmer que Dieu est « une unité très singulière..., absorbant en soi toute la perfection de substance..., de sorte qu'Il ne peut avoir un égal ou un semblable ». — Si je ne me trompe, c'est en cela même que doit consister la transcendance de son Être. En d'autres termes, Dieu est dit « transcendant », parce qu'il est l'Être en sa plénitude.

Duns Scot aborde maintenant de front la difficulté qu'il a lui-même soulevée. « Il est vrai, poursuit-il, d'une certaine façon, que l'infinité nous apparaît comme un attribut de l'Être par essence, avant que nous l'envisagions comme s'identifiant à cette essence même ⁽²⁾ ».

Le Subtil, au fond, suppose résolue en son sens une question qui ne l'a jamais été. L'infinité, parmi les attributs divins, est-elle celui qui, dans notre science abstraite de Dieu, se manifeste à notre esprit comme *fondamental*, de manière que — par lui — nous discernions *initialement* Dieu de tous ses ouvrages, et que nous puissions en faire découler toutes les autres perfections, que nous voyons en l'Être souverain ? — Nous croyons que c'est ici le cas de dire : *in dubiis libertas* ! — Pourtant, l'objec-

(1) *Loc. cit.*

(2) *Ibid.*

tion a une portée plus générale. Et l'on doit convenir que les propriétés ou perfections de l'Être Souverain: immensité, simplicité, éternité, omniscience, etc., nous apparaissent, de prime abord, comme autant de qualités diverses, ayant chacune sa définition propre. De cette manière, nos concepts ou idées de Dieu sont multiples et paraissent s'exclure ⁽¹⁾. En fait, nous sommes ensuite forcés de convenir que Dieu, étant la Simplicité même, ces distinctions sont un pur artifice de notre esprit. Car nous sommes — *mentalement* — ainsi faits, que nous introduisons l'analyse jusque dans les notions qui s'y prêtent le moins. — Par ce même artifice de notre esprit, prenant à part — en Dieu — son *existence*, nous disons qu'elle est comme un écoulement de l'*essence*, parce que l'Être par soi, se donnant la plénitude de l'être, ne peut manquer d'exister. Et ceci revient à dire que — objectivement, *in se*, — l'Essence et l'Existence en Dieu sont absolument indistinctes. — C'est ce qu'il fallait démontrer.

Deuxième objection. — « La connaissance abstraite est la notion de l'objet, en tant qu'on l'isole de sa propre existence. Par contre, il y a intuition, si ce même objet est connu, parce qu'il se rend de lui-même (directement) présent à l'esprit. Or, Dieu peut infuser, dans une intelligence créée, une connaissance abstraite de soi. L'existence n'est donc pas du concept formel de son essence » ⁽²⁾.

⁽¹⁾ C'est le sens de la distinction formelle des Scotistes. Cf. FRASSEN : *Scotus, Academicus*, t. I, p. 184, Romae, 1900. Dieu est sûrement ce que signifient nos notions positives ; mais la multiplicité résultant de l'irréductibilité des concepts n'existe que dans l'esprit.

⁽²⁾ *Oxon.*, III, d. 3, q. IX, n. 6.

Duns Scot rapporte ici des considérations d'ordre théologique. Les anges, durant la période d'épreuve, n'avaient pas de Dieu *la vision faciale*. En cet état initial, Dieu se manifestait à eux par une espèce intelligible, qu'il avait infuse dans leur entendement. Le Maître ⁽¹⁾ fait observer que, en nous, « quoique dépourvus de science infuse », l'idée de « l'Être nécessaire » évoque « l'existence » comme inséparablement unie à « l'essence ». *A fortiori*, il devait en être de même pour les anges.

Troisième objection. — On peut la formuler comme il suit. — Nous disons, dans un sens identique : Dieu existe, les créatures existent ; or, pour les créatures, le concept de l'essence n'évoque pas indispensablement celui d'existence ; donc — *a pari* — il faut en dire autant de l'essence et de l'existence en Dieu ⁽²⁾.

Duns Scot a déjà, au préalable, nié cette parité dans le corps de la question. « Parce que, répète-t-il, l'existence créée est en dehors de l'essence d'un être fini . . . , il ne peut en arriver de même eu égard à l'Être par essence . . . » ⁽³⁾. La raison en est toute simple. Dieu est par son essence, c'est-à-dire dans la plénitude de l'être ; il existe, dès lors, de toute nécessité. Par opposition, les créatures, parce que leur être est limité et multiple, ne sont pas indispensablement. Car elles reçoivent leur existence d'un autre. Or, si l'existence leur est ainsi donnée, c'est qu'elles préexistent, en une certaine façon, à leur devenir en acte. Cette préexistence est mani-

⁽¹⁾ *Ibid.* n. 9.

⁽²⁾ *Oxon.*, I, d. 3, q. II.

⁽³⁾ *Ibid.*

festement d'ordre idéal. Les essences créées sont, de fait, perçues et représentées en Dieu avant de devenir, et quand bien même elles ne deviendraient pas. Et Dieu sait pareillement une infinité de possibles, qui n'existeront jamais en dehors de sa connaissance. Non pas qu'il lui soit impossible de les effectuer, mais parce qu'il est souverainement libre dans ses manifestations extérieures. De cette manière, ayant créé le monde, il aurait pu ne pas le créer, et ayant produit tels et tels êtres, il aurait pu en faire d'autres, différents de ceux-là, du tout au tout ⁽¹⁾. Par suite, les essences créées, malgré qu'elles soient nécessairement en Dieu, ne le contraignent pas à les poser dans le concret. En ce sens, Duns Scot affirme que, dans les choses créées, *essence* et *existence* ne sont pas *unum et idem*. Dieu, par contre, parce qu'il est la plénitude de l'être, ne préexiste pas idéalement. Il ne se perçoit lui-même, éternellement et nécessairement, que parce qu'il existe éternellement et nécessairement. Son existence est, dès lors, éminemment transcendante comme son essence.

Quatrième objection. — Ailleurs, le Subtil répond à cette autre objection : « Nous pouvons savoir du Premier Principe *s'il existe* ; mais non pas *ce qu'il est*. Or, si son existence n'était pas autre que son

(1) Duns Scot Oxon. l. 1. d. 44 se tient à égale distance de l'optimisme et du pessimisme. Cette attitude mal comprise a cependant attiré au Subtil l'accusation de contingentisme arbitraire. Celle ci formulée par M. Ch. Jourdain (La philosophie de saint Thomas d'Aquin) a été renouvelée par Vallet, Vacand et Garrigou Lagrange.

essence, par le fait qu'il serait manifeste qu'il existe, on saurait aussi ce qu'il est » (1).

« Il en est, remarque le Docteur franciscain, citant à peu près textuellement saint Thomas (2), qui répondent que l'être se dit de deux manières : tantôt, il signifie l'acte d'exister ; tantôt, il importe simplement cette relation qui se fait dans la proposition, et que l'esprit découvre en rapportant le prédicat au sujet. Selon la première signification, nous ne pouvons connaître l'être de Dieu, non plus que son essence ; dans le second sens, cette proposition : *Dieu existe*, se pose comme vraie. Toutefois, nous ne pouvons en être informés autrement que par les effets ».

Duns Scot s'accommode difficilement de pareille distinction. Il la trouve « de nul effet ». Il accorde que, pour se prononcer sur les rapports de sujet à prédicat dans une proposition, il faut, au préalable, comprendre ses deux « termes ». Or s'agit-il de cela présentement ? La question a une portée plus objective. On peut la formuler ainsi : Que pouvons-nous savoir de Dieu par nos seuls moyens naturels ? — « Je réponds, déclare Scot, que je m'explique *ce que Dieu est*, de la même façon qui me fait concevoir *son existence* » (3). En effet, je ne connais pas seulement Dieu « sous un point de vue accidentel et dénominatif », comme dans ces exemples : Dieu Créateur, Dieu Providence, etc., mais je me le représente de plus tel qu'Il est. Et encore que je connaisse, d'une manière confuse et très indistincte-

(1) *Metaph.*, XII, q. XV, n. 1.

(2) Saint Thomas, p. I, q. III, art. 2.

(3) *Oxon.*, I, d. 3, q. II, r. 2.

ment, l'Omniscience, la Toute-Puissance, la suprême Perfection, l'Efficiencia première, je ne puis douter que Dieu ne soit effectivement — *per se* et *quidditative* — Omniscient, Tout-Puissant, Infiniment Parfait, Cause Première ⁽¹⁾. *A pari*, lorsque je prononce : *Dieu existe* . . . , je ne perçois pas seulement que le prédicat *existant* est affirmé du sujet *Dieu* . . . , mais je dis — pertinemment — que Dieu est *réel*, *concret* . . . , quoique transcendant aux réalités contingentes . . . Il est l'Être nécessaire, infini, etc. . . et c'est précisément parce que je saisis quelque chose de *ce qu'il est* que je ne puis isoler en Lui l'une de l'autre l'Essence et l'Existence.

§ II.

Dieu, catégories et universaux.

Deuxième question. — *La transcendance en Dieu est-elle absolue ?* C'est par à peu près le sens de ce second *quaesitum* : — *Utrum Deus sit in genere aliquo ?* — Dieu fait-il partie d'un genre quelconque ? — ou — Dieu est-il en dehors et par-dessus les catégories de l'être ?

On désigne — sous le nom de catégories — la *substance* et ses *neuf accidents*. Les scolastiques les appelaient aussi *prédicaments*, et ils entendaient par là les différents *modes d'exister*, auxquels — *en dernière analyse* — tout être est réductible. — Les prédicaments — *dans l'ordre logique* donnaient naissance aux cinq prédicables : genre, différence, espèce, propre, accident. C'étaient les différentes repré-

(1) *Oxon.*, *ibid.*, n. 5.

sentations, auxquelles se ramènent — *en dernière analyse* — les données de la connaissance.

Par cette simple distinction, on délimitait nettement les frontières qui séparent la *métaphysique* de la *logique pure*, et on montrait, en même temps, que celle-ci est subordonnée à celle-là, en ce sens qu'il ne peut y avoir de *prédicables* sans *prédicaments*. Et, par là, la question des *universaux*, par voie de déduction, devait être nécessairement résolue dans le sens du *réalisme mitigé*. Le *nominalisme*, parce qu'il perdait de vue cette subordination nécessaire de l'ordre logique à l'ordre réel, s'écartait manifestement des principes de l'École.

Toutefois, les scolastiques ne croyaient pas que la *logique* dût dépendre de la même façon de ces autres données plus générales de la *métaphysique*, connues sous le nom de *transcendants*. — « *Omne ens, disaient-ils, est ens, verum, bonum, aliquid, unum* ». — Ces notions, ayant le maximum d'*extension*, étaient — pour ainsi dire — dépourvues de *compréhension*. Et encore, cela n'est-il rigoureusement vrai que de l'être *transcendental* ⁽¹⁾. Seul, il est absolument réfractaire à l'analyse logique et il se pose résolument en dehors et au-dessus de notre connaissance représentative ou explicative du réel.

(1) Et, de fait, quand je prononce *un, vrai, bon, quelque chose*, je conçois déjà l'être dans ses déterminations analogues et transcendentales. C'est, sans doute, la raison pour laquelle les débutants ont tant de peine à saisir par exemple l'adage : *Unum et ens convertuntur*. Il en serait de même d'ailleurs des principes d'identité, de causalité, de raison suffisante, et autres, si l'on pouvait se trouver devant un esprit nu, dégagé par conséquent de tout son ameublement d'où qu'il provienne. Cf. A. D. Sertillanges, dans Saint Thomas d'Aquin, t. 1, p. 27 à 66.

Ces remarques m'ont paru un préambule nécessaire. D'aucuns ont, de nos jours, quelque peu déplacé l'état de la question, croyant à tort que les *transcendants* sont — au même titre que les *prédicaments* — subordonnés aux données plus complexes de la définition (1). Hélas, la métaphysique est emprisonnée et chargée de fers par le fait de ceux-là même qui se réclament d'elle avec le plus d'emphase ! — Il s'agit — pour le moment — de savoir, *tout simplement*, si Dieu est transcendant aux prédicaments, ou catégories de l'être ?

Pour Duns Scot (2), Dieu n'est ni *substance*, ni *accident*. Il trouve *abusif* l'emploi du mot *substance*, en théodicée. Celle-ci étant quelque chose de latent sous les accidents, l'appellatif *essence* ou *nature* lui paraît exprimer plus exactement l'Être de Dieu. Et parce que — soustraire Dieu à la définition, — c'est le poser manifestement par-dessus les catégories du fini il prouvera tout simplement que l'Être de Dieu n'est pas fait de deux éléments, dont l'un le poserait partiellement en ligne parallèle avec les créatures, tandis que l'autre l'en discernerait complètement, c'est-à-dire qu'il n'est pas réductible *au genre*, non plus qu'à l'*espèce*. Soit l'exemple : *l'homme est un animal raisonnable*. En disant *animal*, j'affirme que le sujet possède en commun avec la bête la vie sensitive. Mais parce que j'ajoute qu'il est *raisonnable*, je pose en lui un élément spécifique, qui l'élève dans un degré de nature inaccessible à l'animal tout court.

Duns Scot énonce donc — que *Dieu est indéfi-*

(1) Cf. P. Gény, Questions d'enseignement de philosophie scolastique, Beauchesne, 1913 p. 63.

(2) *Oxon.*, I, d. 8, q. III, n. 16.

nissable, et que, par suite, il ne relève d'aucun genre, ni d'aucune espèce.

Et d'abord, on ne peut arguer que nous ayons quelque idée générique du fait que les *transcendants* se disent -- *univoce* — de Dieu et des créatures. Car « ces concepts applicables indistinctement à Dieu et aux créatures n'évoquent pas indispensablement une manière d'être finie ou infinie » ⁽¹⁾.

Par contre, l'idée de genre est nécessairement liée à quelque note différentielle, puisque le genre est — par définition — ce qui est réductible à plusieurs espèces. Et la raison en est toute simple. « L'idée de genre a son fondement dans une certaine entité qui, par elle-même, est en fonction de réceptivité par rapport à une autre entité dont elle reçoit la différence : mais il répugne à l'infini d'être en puissance pour quoi que ce soit : car il y aurait alors quelques perfections que Dieu ne posséderait pas actuellement, et, par suite, il ne serait plus l'Infini » ⁽²⁾. Les êtres différents entre eux par l'espèce ont quelques caractères qu'on retrouve chez tous indistinctement. Il est, dès lors, possible, en isolant par l'abstraction les caractères communs des notes différentielles, de les identifier dans une seule et même idée, dite pour cela *genre*, ou *idée générique*. Mais parce que, dans le concret, ces caractères communs n'existent pas seuls, mais réalisés dans

⁽¹⁾ *Ibid.* « Etre univoques, dit M. Sertillanges, c'est participer *ex aequo*, une notion commune » op. cit. p. 28. Cette définition est objective, et ne tient pas compte qu'il est des cas où l'analogie dans les choses correspond dans le concept partiel à une univocité logique. Cf. DE MARIA, *Ontol.* tract. I, q. II. art. 1. Phil. 1. 1. p. 360. 1892.

⁽²⁾ *Ibid.*

l'espèce, il s'ensuit qu'on ne peut concevoir ceux-ci sans évoquer celle-là.

Soit, par exemple, ces trois espèces : la plante, la bête et l'homme. J'observe que plante, bête et homme ont quelque chose de commun : *la vie*... D'où l'idée générique de *vivant*... Mais parce que les manifestations de la vie ne sont pas — tout à fait — identiques, suivant qu'il s'agit de l'une ou de l'autre espèce, impossible de me représenter *l'être vivant*, sans que mon esprit évoque l'une ou l'autre de ces trois formes de vie : vie végétale, vie sensitive, vie sensitivo-rationnelle... Ainsi, quand on prononce vivant l'on dit seulement un certain mouvement ⁽¹⁾ — en tant que celui-ci est « en fonction de réceptivité » par rapport à l'une ou à l'autre de ces formes de vie.

Il en est ainsi de toute *idée générique*. Elle ne donne jamais par elle-même une *définition complète* de son objet. La *différence*, qui est la note déterminante de l'espèce, est pour elle un complément obligé. Dieu se possédant de toute nécessité, dans la plénitude de son Etre et l'infini de ses perfections, on conçoit qu'il soit au dessus des *genres*.

L'*idée spécifique*, parce qu'elle est l'expression intégrale de l'essence d'une chose, devrait, ce semble, convenir à Dieu. — Duns Scot répond que *l'espèce*, quant à l'extension, est une restriction du genre, et qu'elle est, par suite, évidemment connexe à une manière d'être limité, dès lors, susceptible

(1) Ce mouvement n'est d'ailleurs spécifié que par le sujet d'inhésion. Car d'elle-même la raison formelle, le concept abstrait, absolu de vie, *solutus ab*, est applicable à tout sujet possédant diversement ce prédicat.

d'accroissements. De fait, cet être limité doit s'enrichir d'une foule d'accidents. Il est *substance*, et une substance déterminée par la différence... et accessoirement, par les accidents. — Mais l'Être de Dieu est illimité, c'est-à-dire infini en tous points. Il ne faut pas dire « qu'il est une *substance*, subordonnée au genre, mais plutôt une *essence*, vu que seul il existe dans la pleine vérité de l'Être, et que de plus Il est incommunicable. — *Cum Deo repugnet ex sui infinitate, minime substantia appellandus est, quae sit in genere, sed magis essentia, cum solus verissime sit, et incommunicabilis sit* » (1).

Le Subtil invoque, à l'appui de sa thèse, l'autorité d'Avicenne (2). Entre autres preuves, ce dernier allègue que Dieu n'a rien de commun avec les créatures, vu qu'Il est l'être par essence, l'Unique, le Nécessaire, et qu'Il est de ce fait transcendant à tout être. — *Ideo est supra omnem quidditatem*. — Un être, soumis au genre, ajoute-t-il, doit être composé de *genre* et de *différence*. Dieu, parce qu'il est éminemment simple, — *omnino simplex*, — est donc transcendant au genre et à l'espèce. — Il montre, de plus, que si Dieu se subordonnait au genre, il ne serait complet — en son essence — qu'à la condition d'acquérir sa note spécifique; mais, dans ce cas, ce ne serait déjà plus un *genre*, mais une *espèce*. — De toute manière, il répugne à l'Être parfait d'être ramené au genre ou à l'espèce. Impossible, dès lors, de le *définir*. Il est donc transcendant aux genres et aux espèces, et, par suite, à la substance et à ses accidents.

(1) *Ibid.*, n. 17.

(2) *Métaph.*, VIII, c. IV.

Duns Scot estime qu'on ne garantirait pas suffisamment la transcendance de l'Être divin, si l'on arguait : « — Dieu est au-dessus des genres ; car, — étant la cause de tout ce qui est, — il contient en soi les perfections de tous les genres » (1). La raison en est que — « réunir les perfections de tous les genres, ce n'est pas être Infini, mais fini. — *Ex sola continentia generum omnium, non excluditur finitas ; nam illa genera continere virtualiter non est esse infinitum* » (2).

Il est manifeste que si l'on restreignait à cette agglomération d'attributs créés la perfection de l'Ê-divin, Dieu cesserait d'être d'une transcendance absolue. Saint Thomas (3), qui allègue cet argument, se met à l'abri de pareil reproche, en énonçant « qu'un principe, réductible à un genre quelconque, ne s'étend pas au delà ». C'est dire que Dieu ne possède pas seulement « les perfections de tous les genres, réunies en un seul sujet », mais qu'il les dépasse infiniment.

Ainsi, pour saint Thomas, comme pour Duns Scot Dieu est absolument réfractaire à toute définition (4). Il ne peut, en aucune façon, entrer en ligne de comparaison avec les êtres limités. Il leur est *transcendant*, c'est-à-dire que seul Il existe dans la pleine vérité de l'être. — *Ipse solus verissime est !*

(1) *Loc. cit.* L'on ne saurait plus explicitement renier un apparentement quelconque aux conceptions anthropomorphistes.

(2) P. I, q. III, art.

(3) *Oxon.*, *Ibid.*, n. 20.

(4) C'est en ce sens que nous avons pu dire, au début de cette étude, que saint Thomas et Scot « sont agnostiques avant la lettre et d'une manière différente de Spencer ». Cf. *Revue de philosophie*, 1909, t. I. p. 68.

Duns Scot répond à diverses objections. Nous le suivrons dans cette contre-épreuve, assurés que sa pensée y gagnera du relief, de la clarté et de la précision.

Première objection. — Le Maître franciscain a montré, dans le corps de la question, que, si Dieu est affirmé d'une transcendance absolue, c'est principalement en raison de son *infinité*. Cette raison est-elle bien évidente? — Il est, semble-t-il, permis d'en douter. — Car, « étant donnée une ligne, prolongée à l'infini, celle-ci se ramènerait manifestement au genre *quantité*; *a pari*, l'Infinité de Dieu, encore qu'elle place Dieu au sommet de la Perfection, n'empêche pas qu'il fasse partie du genre *substance* » (1).

L'objection est spécieuse. Or, y a-t-il quelque parité entre une ligne prolongée à l'infini et l'infinité de Dieu? — Une telle ligne, répond le Subtil (2), à supposer qu'elle existe, donnerait un infini de quantité, mais non l'infini tout court. Ce serait comme l'infini dans le fini.

Au demeurant, un « infini de quantité » ne dirait pas grand'chose. — Est-ce que, par exemple, un « âne parfait » réaliserait l'« animal le plus parfait? » Non, puisque — *servatis servandis* — un « homme parfait » serait un « animal plus parfait » que cet âne privilégié! — *A pari*, la quantité étant un attribut de la matière, et la matière occupant le bas de l'échelle, dans la catégorie de substance, on a beau se la figurer *infinie*, elle sera toujours bornée par

(1) *Ibid.*, n. 20.

(2) *Ibid.*, n. 20-21.

quelque côté ⁽¹⁾. — Il n'y a, somme toute, que Dieu qui soit l'*infini*, au pied de la lettre.

Deuxième objection. — Il y a deux substances : l'une *créée*, l'autre *incrée*. Elles se discernent l'une de l'autre par leurs attributs différentiels. Toutefois, au point de vue *substance*, cette diversité n'apparaît point. Par suite, on obtient ici deux *espèces* d'un même *genre*. Donc Dieu, *substance incrée*, n'est pas transcendant à l'espèce, non plus qu'au genre ⁽²⁾.

Notre Docteur répond que « toute substance est essentiellement bornée ». De fait, « au sens initial de ce mot et selon la définition la plus reçue, la substance est une entité, qui est à elle-même son sujet d'inhésion, par opposition à ses accidents qui sont en elle par elle et pour elle. — *Conceptus substantiae ... prior ... et communior ... idem est ac conceptus entis in se et non in alio* ⁽³⁾. Ainsi, la substance se trouvant — par sa définition même — en fonction de réceptivité par rapport à ses propriétés et à ses accidents, on conçoit aisément que l'emploi de ce mot — en théodicée, — paraisse impropre et abusif.

Duns Scot n'ignore pas que les anciens s'étaient servis arbitrairement du mot *substance*, pour désigner tantôt l'*essence*, tantôt la *substance* proprement dite. — Incorrection de langage ! déclare-t-il. — Il cite à l'appui cette phrase quelque peu énigmatique de saint Damascène, où l'on a bientôt reconnu la doctrine de l'analogie. Nous citons, d'après Duns Scot : *Substantia, quae supersubstantialiter continet*

⁽¹⁾ *Loc. cit.*

⁽²⁾ *Ibid.*, n. 15.

⁽³⁾ *Ibid.*, n. 24.

increatam Deitatem, cognoscibiliter et contentive omnem creaturam, generalissimum est genus ⁽¹⁾.

Selon cette citation, Dieu est une « substance super-substantielle »; et ceci montre clairement que son auteur n'entend pas introduire Dieu dans la catégorie de substance. En proclamant que, *contentive*, Dieu englobe toute la création, *omnem creaturam*, il fait, sans doute, allusion à l'immensité de Dieu. Rapproché de *supersubstantialiter*, ce mot *contentive* indique simplement que Dieu possède transcendantellement les perfections de l'être créé. Enfin, saint Damascène aurait dit plus exactement que Dieu est non pas *genus*, mais *ens perfectissimum* ⁽²⁾. Et ceci reviendrait à affirmer que Dieu est l'Etre en sa plénitude, Infini, Transcendant.

Troisième objection ⁽³⁾. — Dieu est être. Cet attribut lui appartient en commun avec les créatures. Il ne lui convient en propre que s'il est spécialisé par le *mode d'être*. Conséquemment, il n'est pas vrai que Dieu soit absolument soustrait à toute définition par le genre et par la différence.

Duns Scot s'affirme ici partisan résolu d'une certaine univocation de l'être. Cette attitude du Subtil a donné lieu à de sérieuses méprises. On verra que cette « univocation » ⁽⁴⁾, au sens scotiste,

⁽¹⁾ DAMASC. · *Elementaria*, c. VIII.

⁽²⁾ *Generalissimum* est ici synonyme de *supremum*.

⁽³⁾ *Oxon.*, *ibid.*, n. 1.

⁽⁴⁾ Il sera souvent parlé de cette théorie célèbre au cours de ce livre. Ces chapitres ayant paru en articles partagés entre la *Revue de Philosophie*, les *Etudes franciscaines* et la *Rivista neoscolastica*, l'auteur s'est vu dans la nécessité de revendiquer à diverses reprises le sens exact du mot *univocité*, telle qu'il résulte de l'étude impartiale, longue et laborieuse des sources.

ne heurte, ni le bon sens, ni l'évidence, ni — par suite — la saine philosophie.

Quand on prononce simplement *ens*, remarque le Subtil, on entend seulement un *quid*, c'est-à-dire ce qui est *extra nihilum*, soit l'opposé du néant. Le néant, c'est ce qui n'est pas. L'être, c'est ce qui est. Dieu et les créatures ne sont pas *néant* ; donc ils sont. La notion d'être est de soi un prédicat transcendant aux catégories et aux genres, c'est-à-dire antérieur aux modes concrets de l'être créé dans la connaissance comme dans la réalité, en dehors et au-dessus d'eux. *Quod convenit omni enti, convenit enti antequam in genera descendat Quod est tale est transcendens, et non alicuius generis determinati* ⁽¹⁾. Tant que l'on n'envisage pas l'être con-

(¹) *Oxon.*, II, d. 1, q. IV, n. 26. Au sujet de la métaphysique rosminienne de l'être, l'on consultera avec profit la belle étude de F. Pathories sur *Rosmini*. Alcan, 1908, p. 15-52.

Le prétendu volontarisme de Duns Scot et l'univocité de l'être représentent, à l'heure actuelle, les deux griefs les plus considérables formulés en certains milieux contre l'enseignement du Maître Franciscain. Il était, dès lors, naturel que notre curiosité fut attirée vers ces deux questions. (*Sur le prétendu volontarisme de Duns Scot*, cf. notre article : *Le Rôle de la volonté dans la philosophie de Duns Scot*. Etud. franc. 1911). Le lecteur impartial se rendra sûrement devant l'évidence de nos arguments (cf. notre troisième partie). Quant aux autres, nous tenons à affirmer que nous n'acceptons de démenti que sur le terrain des sources, auxquels délibérément nous tenons à confiner notre enquête.

L'attitude de ces derniers évoque devant notre mémoire le souvenir des débats de jadis. Au XVII^e siècle, Vincent Baron O. P. fait observer que la différence entre Scot et Saint Thomas consiste notamment en ce que le nombre des auteurs, indépendants de Scot, est plus considérable chez les franciscains que celui des dominicains rebelles à S. Thomas. *Libri quinque apologetici pro religione, utraque theologia, moribus ac iuribus Ordinis*

jointement avec le *mode d'être*, il y a transcendance et univocité, sans exclusion de Dieu. De fait, en cet état incompréhensif, le concept d'*être* ne distingue

Praedicatorum, auctore R. P. VINCENTIO BARONIO O. P. Conventus Tolosani S. Thomae Aquinatis. Parisiis, 1666. T. I. p. 61. La raison en est, dit-il, que non moins subtils que le maître Auriol et Occam, par exemple, ont cru pouvoir se passer de Scot. Par contre, bien que à la hauteur de Saint Thomas par le génie et l'érudition, quelques dominicains n'ont pas hésité à n'être que les disciples de l'Aquinate. Pour s'en être écarté, après son élévation à l'épiscopat, Durand de Saint Pourçain — *factus sui iuris* — devait « maculer », vers la fin de sa vie, le monument superbe qu'il avait jusque là si bien assis sur ses bases. De même Cajetan, (*ibid.* p. 62), tant qu'il a suivi la marche indiquée par Saint Thomas, n'a point commis de faussetés. Livré à son propre jugement, il s'est attiré de la part de Catharin des *animadversions* en six livres. Suivent les noms de Martin Bucer, Mathieu Grabon, Campanella et autres, tous renégats du thomisme, tandis que pour les autres l'enseignement de l'Angélique a servi d'antidote contre l'erreur.

La thèse de Vincent Baron est, on le voit, peu différente de celle qui a cours de nos jours, appuyée d'ailleurs par la grande voix des Papes.

Or, quelque enthousiaste que l'auteur de l'*apologie dominicaine* puisse paraître, il réduit cependant les controverses, qui tiennent en émulation les deux grands ordres à deux thèses bien connues : l'une relative au motif de l'Incarnation ; l'autre, définie depuis, vise la thèse de la Conception de Marie. L'auteur expose objectivement l'objet du débat (p. 73-83) et se ralliant lui-même au sentiment de Catharin, il félicite Scot « sinon de son enseignement, du moins de sa prudence et de sa modestie ». Le passage suivant mérite d'être cité : « Mira sane est eius modestia, 3 sent. dist. 3. q. 1. ubi praemissa triplici distinctione concludit : *Quid autem horum trium, quae ostensa sunt esse possibilis, factum sit, Deus novit; si auctoritati Ecclesiae, aut Scripturae non repugnet, videtur probabile, quod est excellentius Mariae attribuere* ».... Sed praeter has animadversiones, ex his paucissimis, nec tribus lineis integris, quasi in modico fonte videor mihi latum flumen largis-

pas encore Dieu des *créatures* ⁽¹⁾. Pour discerner Dieu de ses ouvrages, il convient d'ajouter à la notion qui en est abstractivement dépourvue, l'élément de *compréhension*. Ainsi l'on devra dire : Dieu est être *infini*, la créature est être *fini*. Par cette simple addition, on indique manifestement que l'être de Dieu et l'être des créatures diffèrent du tout au tout quant à la *manière d'être*. Dans ce sens, Duns Scot dit excellemment : « Dieu et la créature ne diffèrent pas initialement au point de vue du concept, *univocité* — mais ils se distinguent initialement quant à la réalité, si bien qu'ils sont dissemblables du tout au tout, *analogie* ». — *Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus, tamen sunt primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt* ⁽²⁾.

Au point de vue de l'analogie, l'être doit donc s'entendre du *mode d'être*. Et, parce qu'en Dieu ce *mode d'être* est *infini*, il s'ensuit que Dieu est essentiellement Un et Unique. De ce chef, il est *transcendant* d'une transcendance réelle, *in realitate*, c'est-à-

sime exundans. Certe dum haec scriberet, si prophetiae gratia fuisset donatus, vidisset se multorum voluminum paucis verbis materiam suppeditasse ». L. cit. p. 83-84.

Quelqu'un me disait un jour que le triomphe de la thèse franciscaine aurait dû ressusciter de nos jours la belle et noble figure du pieux Docteur qui savait subordonner sa royale intelligence au magistère indéviable de cette Eglise, phare de la vérité, à laquelle échoit dans ce monde la salutaire mission de « propager le vrai, et de terrasser le mensonge. « Ecclesia Catholica est communitas maxime vera, quia illa maxime veritatem commendat et mendacium reprehendit. SCOT. *Quodl.* q. XIV. n. 5. — Cf. Dom GUÉRANGER, *Année liturgique*, Avent, 1876, p. 414-415.

⁽¹⁾ Paris, I, d. 3, q. I, n. 6.

⁽²⁾ *Oxon.*, I, d. 3, q. I, n. 11.

dire par sa nature et ses perfections infinies. Par son Unicité, Il se met résolument en dehors et au-dessus des catégories du fini. La transcendance de l'Être divin n'est pas — rigoureusement parlant — une transcendance *logique*, mais *réelle*, c'est à dire qu'il y a de la perfection divine à la perfection créée la distance de l'Absolu au relatif, de l'Unique au multiple. Dieu est dit Transcendant, parce qu'il dépasse son œuvre infiniment. D'où l'on doit inférer que l'univocité signifie rigoureusement qu'il ne faut pas reléguer Dieu, non plus que les créatures, dans la catégorie du néant. Mais, en affirmant cette univocité, Duns Scot isole — par abstraction — Dieu et les créatures du concret, c'est-à-dire du mode d'être. « Ce qui appartient en commun à Dieu et aux créatures est affirmé de l'être en tant qu'il n'évoque pas un mode d'être fini ou infini » ⁽¹⁾. Par cette distinction nécessaire entre l'existence et l'essence (mode d'être), Duns Scot garantit merveilleusement la suprématie de l'Être divin sans rien ôter aux créatures de ce que *servatis servandis* elles ont effectivement de commun avec Dieu : l'être c'est-à-dire l'existence, en tant que celle-ci est strictement synonyme de *non-néant*.

On remarquera que cette expression — ainsi comprise — ne subordonne pas Dieu à la définition. L'esprit, pour définir, a d'ordinaire recours aux prédicables, notamment au genre et à la différence logiques. Mais parce que les prédicables sont paral-

(1) *Oxon.*, II, d. 3, q. IX, n. 7. — Cf. GARDEIL, *Le Donné Révélé et la Théologie*, Lecoffre, Paris, 1910, p. 122-124. « Nous sommes en présence, dit cet auteur, l. cit. p. 124, d'une notion qui, pour être tirée du monde fini, n'est pas rattachée à ce monde, mais le transcende ».

lèles aux catégories, — et parce que, — de plus, — les catégories désignent exclusivement les modes de l'être fini, — Dieu est, par suite, — tout à la fois — par delà les prédicables et les prédicaments. Il est à tout prendre indéfinissable, parce qu'il est l'Unique. D'ordre réel, la transcendance de son Être envahit nécessairement le concept, dès que, par l'introduction de l'élément de compréhension, nous faisons descendre pour nous la notion d'existence de son indétermination totale. De fait, Dieu différant du tout au tout, *in realitate*, de ses créatures, on conçoit que Duns Scot et saint Thomas aient exclu de la théodicée tout parallélisme, soit logique, soit réel.

Dans ces conditions, il est manifeste que Duns Scot n'a pas méconnu l'analogie nécessaire. Son mérite, — est d'avoir distingué là où, de nos jours, l'on introduit quelque confusion ⁽¹⁾. — Mais, à la

(1) Cette confusion consiste en ce que l'existence est, à proprement parler, l'affirmation de la présence des choses dans le réel et non l'expression de la manière de tous points limitée, qui conditionne le réel créé. C'est qu'en effet, dans l'idée, exister n'est pas être ceci ou cela. A ce propos, j'avoue ne rien comprendre à ce passage d'un auteur récent: « L'être-essence, dit-il, est indéterminé par rapport à l'existence, il est un sujet imparfait, perfectible; l'existence lève l'indétermination de l'être-essence, remplit sa capacité, lui ajoute le complément qui lui manque ». *Cours de philosophie*, Louvain, 1910, t. II, p. 24. L'on a bientôt saisi que cette déclaration du cardinal Mercier est intimement liée, à la distinction réelle de l'essence et de l'existence complétée par la théorie bien connue de *principio individuationis* selon les thomistes. L'on est généralement porté de nos jours à exagérer l'importance de ces questions par elles-mêmes assez secondaires. (Cf. FIORENTINO, *Manuale di storia della filosofia*, Napoli, 1887, p. 273).

lumière de cette mise au point, loin d'accuser son imprévoyance vis-à-vis du panthéisme, ou de le couvrir du manteau de l'antropomorphisme, ne devrait-on pas convenir qu'il a fait preuve de bonne subtilité? (1) Boileau a dit :

Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement.

Il me semble que renversant les termes, j'aurais quelque fondement pour hasarder :

Ce qui s'énonce bien se conçoit clairement.

Si comme on l'a prétendu, on ne peut pas exclure dans l'esprit les deux concepts en cause, il est probable que ceux qui parlent ainsi mettraient moins d'ardeur à défendre la distinction réelle entre les essences et les existences créées.

(1) Voici comment il était parlé de Scot en un temps, où l'on considérait comme une faute la légèreté de l'écrivain, audacieux au point de censurer un auteur dont il n'aurait pas lu les ouvrages: « Scoti laus, dit Catharin. quanta sit in Ecclesia et merito. soli prava affecti mente, non conspiciunt ». AMBR. CATHARINUS, *De Imm. Concept.* — Antoine Possevin lui rend ce témoignage: « Ita sana est (Scoti doctrina) ut hanc usque aetatem, per annos amplius trecentos, eius sine ullo erroris naevo libri permanserint inviolati ». ANT. POSSEVIN, in *Apparatu sacro*, — Trithème reconnaissait en lui un grand homme « in divinis scripturis studiosus et eruditus, et in philosophia aristotelica doctissimus ». TRITHEM., *De Scriptor. Ecclesiae.*

CHAPITRE III.

Les perfections en Dieu.

Dans le précédent chapitre, nous avons montré que, dans la pensée de Duns Scot, Dieu est transcendant aux catégories de l'être, sans que cette transcendance de nature doive cependant exclure une certaine indétermination de la notion d'existence, en tant que celle-ci, en dehors du concret, est strictement synonyme de non néant. Les créatures, non plus que Dieu, ne peuvent de fait se reléguer dans la catégorie de l'inexistant.

Pourtant la thèse scotiste a donné lieu à bien des méprises, et d'aucuns, sans avoir lu une ligne du Maître, ont fait de Duns Scot, selon les goûts, le précurseur inconscient de Kant, d'Hégel, de Spinoza, de l'anthropomorphisme et même du modernisme contemporain ⁽¹⁾. Pour notre part nous

(1) Cf. *Études franciscaines*, n. d'août 1909. L'article plein d'intérêt du P. RAYMOND : *La philosophie critique de Scot et le Criticisme de Kant*. L'accusation de modernisme a été reprise contre Scot récemment par la *Revue Thomiste*, 1913, (RICHARD). Hélas ! l'on ne peut plus dire comme en 1854 des thomistes et des scotistes (de ceux-la du moins), « qu'il ne leur est jamais arrivé de se dire anathèmes ». BERGIER-GOUSSET-DONEY, *Dictionnaire de théologie*, t. VI^e p. 84.

souscrivons si peu à ces verdicts, divers et contradictoires, que nous voudrions, texte à l'appui, mettre en relief une partie moins connue de la *théorie de l'univocation*. Car le Subtil ne limite pas l'univocité aux seuls transcendants, mais il étend à d'autres concepts cette neutralité logique.

Certes, loin de nos pensées, la préoccupation de renouveler les polémiques d'antan. Notre but est plus simple : exposer sans parti pris et par pur amour de la vérité historique, la doctrine authentique de ce chef d'école. Quoiqu'on nous ait trouvé « optimiste » ⁽¹⁾, nous estimons que, pour vaincre les préjugés indéracinables, une étude loyale et désintéressée de la lettre devrait suffire.

Sur la perfection de Dieu, Duns Scot répond à trois questions, qu'on retrouve également en saint Thomas :

Dieu est-il parfait ?

Réunit-il en leur plénitude les perfections des créatures ?

En quoi leur est-il semblable ?

§ I.

Dieu est-il parfait ?

L'École définissait le parfait, ce à quoi rien ne manque, de manière que rien ne peut lui être ajouté, ni retranché. Une telle « notion » entraîne un ca-

(1) Voir *Études*, n. du 5 juillet 1900, les remarques critiques justes et désintéressées de M. DARIO, *Philosophies médiévales*, p. 129. — Nous, devons reconnaître que les faits ont donné raison à M. Dario contre nos prévisions du début.

ractère de plénitude et de nécessité irréalisable dans la créature le mieux achevée. Pour celle-ci, la perfection doit consister dans la possession intégrale des éléments constitutifs de son être spécifique : pierre, cheval, homme. Mais, il reste que l'individu y est toujours susceptible de perfectionnements accidentels, en vertu de la « puissance obédientielle » inhérente aux choses finies. En Dieu, la puissance obédientielle est exclue, et Lui seul doit réaliser la définition du sujet, à *qui rien ne manque*, en raison d'une plénitude absolue d'Etre.

Or, Dieu détient-il cette perfection plénière? — Question ardue, sans doute, mais nullement réfractaire à la preuve. Aussi, la réponse de Duns Scot est-elle nette, précise, affirmative. Il s'autorise pour cela d'un texte, où saint Mathieu fait parler le Christ Jésus : « Soyez parfaits comme votre Père Céleste! » ⁽¹⁾. Le théologien est satisfait. Interrogeons le philosophe.

Duns Scot prend, tout d'abord, à partie, l'erreur de quelques anciens. « Au rapport d'Aristote, Leucippe ⁽²⁾ et l'école de Pythagore estimaient que le — mieux et le plus noble — « optimum et nobilissimum » — ne se vérifient point dans le Principe de toutes choses. Car, ayant examiné de quoi sont faits les objets créés, ils ont constaté que la matière commune à tous les êtres est un principe essentiellement en puissance et de beaucoup le plus imparfait. Ils en ont inféré — et ils enseignent — qu'il

⁽¹⁾ S. MATH., v.

⁽²⁾ D'après l'original, il faudrait lire Speusippe, au lieu de Leucippe, ARIST., *Metaph.*, l. VIII, cap. VII.

doit, — *a pari*, — en être ainsi du Premier Principe » (1).

A l'encontre de ces inepties, Duns Scot fait appel au raisonnement suivant. « On ne peut pas dire du Premier Principe, qu'il est matériel, puisqu'il est *cause efficiente*... Car, s'il est vrai que la matière est potentielle, il en est tout autrement de la cause efficiente, dont le propre est d'être *en acte*, à tel point que plus une cause est élevée en *pouvoir de causalité efficiente*, plus aussi *elle grandit en acte*, vu qu'elle s'étend à un plus grand nombre d'effets » (2).

Saint Thomas (3) rapporte ici la même référence, empruntée au Stagyrte. Duns Scot se range manifestement à l'argumentation de son devancier, avec des développements en partie personnels. L'un et l'autre mettent en relief l'infini de distance, qui sépare l'élément premier des choses du principe ou cause efficiente. Le premier est matière; donc inertie, passivité, potentialité; — le second est acte, c'est-à-dire vie, activité, efficience, — en un mot, *cause*. La matière est donc irréductible à la cause efficiente — « in unum coincidere impossibile est », — vu qu'elles diffèrent du tout au tout. En raison de son inertie et de son universelle passivité, en tant qu'elle est susceptible de recevoir toutes les formes possibles (4), la matière est au plus bas degré

(1) DUNS SCOT: *Metaph.*, XIII, q. 12, n. 2.

(2) *Ibid.*

(3) P. 1, q. 4, art. 1.

(4) La notion de matière chez les scolastiques antérieurs à saint Thomas et, à côté de lui, sans interruption jusqu'après Duns Scot, désignait non pas un principe de quantité, mais un *substratum* indéterminé susceptible d'entrer diversement dans la constitution des esprits et des corps, Dieu seul excepté. S. Thomas a

de l'échelle de perfection. Par contre, Dieu, parce qu'il est au sommet de la causalité, est souverainement acte, c'est-à-dire, perfection. L'imperfection d'un être, selon les scolastiques, était, subordonnée au passage du non-être à l'être, de la puissance à l'acte, de l'absence d'un accident quelconque à son actualisation, ou *vice versa*, et à d'autres transitions de ce genre, qu'ils nommaient « compositions ». Mais, en Dieu, toute idée de composition est nécessairement écartée. Par suite, il est la « simplicité même » ou « l'Absolue Perfection ».

Duns Scot corrobore cette affirmation sur ce que Dieu — il en a fourni la preuve ailleurs — est au sommet de la causalité seconde, soit qu'il s'agisse d'*efficience*, de *fin* ou d'*ascension des natures* ⁽¹⁾. Dans

rompu le premier avec cette impropriété du langage qui, cependant, n'engageait en rien l'immatérialité et la spiritualité de l'âme humaine, évidemment sujette à la loi fondamentale de l'acte et de la puissance. Or c'est de cela seulement que l'on voulait parler en disant l'âme constituée de forme et de matière spirituelles.

(1) Duns Scot se rapporte ici à ses preuves de l'existence de Dieu, telles que nous les avons exposées précédemment ch. I. Ces pages ont donné lieu à des « remarques critiques » du R. P. Claverie, O. P. dans le numéro de janvier-février 1909 de la *Revue thomiste*. Si impartiales que soient les réserves de l'excellent critique, nous relevons dans ses *huit pages* quelques défauts, dont le moindre est celui-ci : le P. Claverie a apparemment peu lu le Subtil. Comme il conclut au kantisme de Duns Scot — je trouve ses éléments d'information insuffisants. — Mais a-t-il bien saisi ma pensée? — Oui et non! — Car : 1. un simple coup d'œil sur mes références lui aurait appris que l'ordre adopté par l'auteur, n'est pas rigoureusement de Duns Scot : et c'est, je crois, le cas de la plupart des études de ce genre. — 2. Le P. Claverie aurait pu remarquer ceci : — a) en saint Thomas, le *per se notum* équivaut au jugement analytique : aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut *homo*

ces trois ordres de causes, la prééminence lui appartient exclusivement, sans qu'il soit possible de rien lui soustraire. Il est premier en tout, nécessai-

est animal; S. THOM., p. 1, q. 2, art. 1. — b) Duns Scot reprend la définition d'Aristote, où le *per se notum* est défini dans le sens de l'axiome : *propositio per se nota ea est, quae ex terminis propriis, qui sunt aliquid eius, ut sunt eius habet evidentem veritatem : ut omne totum est maius sua parte*. DUNS SCOT. Ex. 1. Post. com. 25. — Duns Scot et saint Thomas partent d'une notion différente du *per se notum*. L'un et l'autre sont ainsi logiques dans leur deductions. Les deux marches sont non pas opposées, mais juxtaposées. Duns Scot conditionne par le fait l'évidence du jugement analytique. Nous l'avons proclamé longuement. Il est donc surprenant que le P. Claverie nous accuse d'avoir fait de l'intelligence le critère de l'évidence objective ! Au surplus, je voudrais savoir comment je deviens Kant par ce seul fait que n'ayant qu'une idée vague du tout et de la partie, je saisis néanmoins que *le tout est plus grand que la partie* ? C'est dans ce sens, c'est-à-dire en vue de l'axiome, — que Duns Scot dit : *propositio interdum est per se nota de se et ex sese, terminis etiam confuse conceptis*. — 3. Le P. Claverie, p. 88, confond lui-même *axiome* et *proposition analytique*. Il a là un manque de précision. — 4. Le P. Claverie a sans doute lu — un peu rapidement — mon exposé de la preuve scotiste par les causes efficientes. Duns Scot y procède *a posteriori* comme de juste... Mais les *effets créés*, et par suite, *les causes elles-mêmes*, POUVANT ÊTRE OU N'ÊTRE PAS, il introduit dans son argument l'élément de contingence inhérent à la créature. D'où *effectibile*, en lieu et place d'*effectum*. Est-ce de l'apriorisme que cela ? — Mais, peut-être mon contradicteur a-t-il eu trop de confiance dans cette remarque, imputable du reste à moi tout seul, à savoir que « l'argument porterait... quand même le monde, c'est-à-dire le devenir en acte, ne serait pas ! » Duns Scot n'a dit cela nulle part. Il s'affirme trop nettement pour l'empirisme des preuves. — 5. L'argument par les « causes efficientes » en Duns Scot ne méritant pas les critiques du P. Claverie, et les deux autres preuves qu'il donne étant une dépendance du premier argument, nous n'essayerons pas de prouver qu'en fait — et en droit — les cinq preuves thomistes ont ou devraient afficher un lien nécessaire.

rement et toujours. Peut-il, dès lors, ne pas être le Suprême Parfait?

Nous avons, croyons-nous, suffisamment exposé cette souveraineté causale universelle de l'Etre Transcendant dans nos précédents chapitres sur l'*Existence de Dieu*. Le lecteur nous saura gré, de suivre plutôt le Subtil dans sa réponse aux objections.

Première objection. — Ce qui n'est point fait n'est pas parfait; or, Dieu n'est pas fait: donc il n'est pas parfait ⁽¹⁾.

L'objection ici ne porte pas sur la compréhension supposée du mot « parfait », en tant que la perfection est en Dieu. Il s'agit seulement de l'acception étymologique du mot « parfait » — *fait par* — une chose qui devient par l'action d'un agent qui lui donne *l'être second*: soit un bloc de marbre; il reçoit ainsi de l'artiste la forme de statue. La statue est dite « parfaite », si l'ouvrage est achevé, ou mené à bon terme.

On conçoit, sans hésiter, que cette interprétation littérale soit hors d'emploi en théodicée. En conséquence, Avicenne ⁽²⁾ avait déjà dit de l'Etre Nécessaire, qu'il est « plus que parfait ». Duns Scot ajoute que l'usage, dans un sens plus étendu, nous fait appeler *parfait*, tout ce qui de fait est passé de la puissance en acte. Or, Dieu, parce qu'il ne peut y avoir en lui de devenir d'aucune sorte, n'est pas seulement « parfait », mais il est « le plus parfait » ⁽³⁾.

Deuxième objection. — Les principes efficients dans

⁽¹⁾ *Metaph.*, XII q. 12, n. 1.

⁽²⁾ *Metaph.*, VIII, c. 6.

⁽³⁾ *Metaph.*, XII, 6

la nature, tels les germes des vivants, sont imparfaits; or, ils sont le point de départ, d'où notre esprit s'élève à la connaissance de Dieu; par suite, pouvons-nous trouver Dieu parfait ⁽¹⁾?

Duns Scot ne croit pas qu'on puisse de l'imperfection des germes conclure: Dieu est imparfait. La raison en est toute naturelle. Le « germe vivant », plante ou animal, étant produit, est nécessairement situé entre un « avant » et un « après ». Comment, dès lors, l'assimiler au Principe Premier, lequel est transcendant aux causes secondes, qui — toutes — procèdent de lui, sans qu'il soit possible de remonter plus haut? Bien plus, Dieu, parce qu'il est le premier efficient, est essentiellement acte, c'est-à-dire qu'il contient tout ce qui peut être contracté en un seul par le nexus d'une nécessité infinie. De même, parce qu'il est la « fin parfaite et suprême », il faut qu'il soit la « Bonté même ». Enfin la transcendance de son être réclame en sa faveur toutes les qualités concevables en un Etre Infini, de manière qu'il soit le plus élevé en excellence, en noblesse et en perfection.

Troisième objection ⁽²⁾. — Qui dit « Premier Principe » entend l'Etre par essence: mais, parce que l'être en général reçoit son complément des différents modes d'être, il s'ensuit que le « Premier Principe », c'est-à-dire Dieu, ne possède point toute la perfection désirable et possible dans un Etre, qui ne peut avoir ni « supérieur », ni « égal ».

Il ne faut pas, remarque Scot, confondre l'Etre par essence avec l'être des créatures. Celles-ci ne

⁽¹⁾ *Ibid.*

⁽²⁾ *Metaph.*, XII, 3.

sont pas nécessairement. Envisagé dans le concret, *l'être* des créatures, de même que le *mode d'être*, qui les particularise, sont l'un et l'autre du *pur devenir* ⁽¹⁾. Ainsi, *l'être* et le *mode d'être*, dans les choses contingentes, pourraient indifféremment exister ou ne pas exister. Mais l'Etre par essence se réalise de toute nécessité dans l'éternelle plénitude de son essence et de ses perfections infinies. L'un est tout puissance ; l'autre est essentiellement acte. L'être en puissance est sans doute imparfait, puisqu'il pourrait ne pas être dans le réel. Par opposition, l'être de Dieu, parce qu'il est l'Acte Essentiel, est souverainement parfait en tous points. Car rien ne lui manque, et tout en lui est relié par le nexus d'une nécessité éternelle.

Sur toute cette première question, Duns Scot suit pas à pas ses devanciers. De commun accord, les scolastiques affirment donc de Dieu, qu'Il est souverainement parfait, en ce que son Etre est exclusif de puissance et d'acte. *Deus est summa simplicitas* — Dieu est la simplicité absolue. — C'est, en définitive, l'affirmation la plus concise de la Perfection de Celui qui, possédant à un degré infini toutes les bonnes qualités concevables dans son Etre, n'a jamais eu, ni ne peut avoir un « supérieur » ou un « égal ».

(1) L'on ferait bien de se rappeler que l'essence créée, isolée de l'existence, est soit l'idée prototype en Dieu, soit l'idée abstraite en nous. En d'autres termes, l'on devrait (le mot importerait assez peu), intégrer dans la métaphysique la notion de l'*ens diminutum*. Qu'on se donne la peine de l'étudier et l'on comprendra, n'en déplaise au R. P. GénY, qu'il y a là autre chose et plus qu'une « hypothèse inutile et absurde ». GÉNY, *Questions d'enseignement*, p. 75. Cf. SCOT, *Oxon.*, l. IV. d. I. q. I. n. 20.

§ II.

Quelles perfections sont en Dieu ?

On remarquera que la perfection en Dieu peut s'énoncer de deux façons : 1° *d'une manière absolue*, sans avoir égard à ses manifestations extérieures ; 2° *par analogie avec les créatures*, en tant qu'elles reflètent dans leur nature — nous dirons comment — les attributs infinis de leur auteur.

Jusqu'ici, en affirmant la perfection en Dieu, nous l'avons mis en pleine opposition avec son œuvre. Il s'agit maintenant de savoir si, de Dieu aux créatures, il n'y aurait pas, néanmoins, quelque ressemblance dans les perfections. En d'autres termes, Dieu, antérieurement aux créatures, c'est-à-dire éternellement, ne posséderait-il pas ce que — « *servatis servandis* » (1) — il aurait pu mettre de soi (2) en elles ?

Duns Scot résout diversement cette question : *Dieu possède-t-il les perfections des créatures ?* Il se prononce, pour l'affirmative ou pour la négative, suivant que les perfections créées, vues dans le concept absolu, ne sont pas ou sont manifestement relatives à la manière d'être des choses finies. Cette distinction, on le sait, joue un très grande rôle dans la théodicée traditionnelle.

(1) Je dis *servatis servandis*, c'est-à-dire qu'il ne faut pas identifier Dieu à la créature, non plus que les rendre parallèles ou égaux.

(2) Nous entendons par là le rapport *d'exemplans à exemplatum*, tel que l'admet l'Ecole.

Duns Scot rappelle, comme de juste, que, — parmi les attributs créés, — il en est qui de soi, c'est-à-dire en ne tenant compte que du *concept*, ne répugnent pas à un *sujet infini*, tandis que d'autres sont nécessairement connexes à un mode d'être fini, limité, contingent. Les premiers disent purement et simplement des « perfections » ; les autres sont plutôt des « imperfections ». Mais parce que l'être créé ne peut être réalisé autrement, et que — en définitive — il lui vaut mieux être d'une façon limitée, finie, contingente, que de n'être pas, ces imperfections en nous deviennent manifestement des perfections relatives à notre nature créée. Duns Scot dénomme ces dernières — *perfectiones secundum quid* — ou *diminutae*.

Ces jalons nettement posés, il prononce que Dieu possède — *formaliter* — c'est-à-dire d'une façon adéquate au concept, affranchi de toute donnée concrète, les attributs non-connexes à un mode d'être limité — *perfectiones simpliciter*. C'est ce qu'exprime équivalement en langue thomiste, le R. P. Garrigou-Lagrange quand il prononce : « A l'*Ipsium Esse* doivent être attribuées analogiquement toutes les perfections, *dont la raison formelle n'implique aucune imperfection* » (1). Mais il exclut expressément de Dieu les attributs de second ordre, ceux dont le concept est nécessairement lié à un mode d'être fini, limité, contingent. « Dieu, dit Scot, détient ceux-ci, — *virtua-*

(1) GARRIGOU LAGRANGE, *Le sens commun, la philosophie de l'être* etc. — Paris, G. Beauchesne, 1909. — Il est assez étrange que nous concédant d'une part que « la raison formelle de l'être n'implique aucune imperfection », cet auteur parte ensuite en campagne contre une expression, qui n'a jamais signifié que cela.

liter — en ce sens que l'effet préexiste toujours, d'une certaine manière, dans sa cause » (1). En d'autres termes, ils sont en Dieu — *causative*, — par analogie avec les effets équivoques, par exemple, la cuisson en tant qu'elle résulte de l'action du feu.

A la faveur de cette mise au point, Duns Scot s'explique clairement sur chacune de ces deux propositions: 1° Dieu possède formellement les perfections créées de premier ordre; 2° il détient virtuellement celles de second ordre. C'est ce qu'il importe de prouver (2).

PREMIERE PROPOSITION. — *Dieu possède formellement les attributs créés, connus sous le nom de perfections simpliciter simplices.*

Déjà, saint Anselme (3) avait avancé, en regard de ces attributs, qu'il vaut absolument mieux les avoir que ne les avoir pas, vu qu'ils n'évoquent point une manière d'être nécessairement bornée. Non pas qu'il soit impossible de les concrétiser limitativement. Mais, en aucun cas, cette limite n'a pour cause l'élément compréhensif de ces attributs simples, en tant qu'on l'isole par abstraction de tout sujet concret.

Duns Scot dit dans le même sens (4): « A l'Etre Infini rien ne manque de ce qui peut se réaliser en un seul, (c'est-à-dire rendre un être *unique*); or, rien ne s'oppose à ce que l'attribut simple entre réellement et d'une façon exceptionnelle dans la

(1) *Oxon.*, I, d. 8, q. 4, n. 6. d. 141.

(2) On retrouve mot pour mot ces propositions dans les traités à nuances thomistes.

(3) *Monol.*, c. 15.

(4) *Quodl.*, q. 5, n. 7.

constitution du Souverainement Parfait; donc Dieu, qui est infini, possède de fait et inséparablement de son essence — *unitive* — toutes les perfections de ce genre; car, si, par impossible, il devait en être autrement, il manquerait, à son Etre quelque degré de perfection ». Il ne serait plus ainsi — au pied de la lettre — le plus parfait des êtres. *Ens perfectissimum*.

Plus clairement, Duns Scot ⁽¹⁾ veut signifier ici qu'on doit nécessairement attribuer à l'Etre Suprême toute qualité, qui n'est pas inconciliable avec sa Transcendance de Nature, en ce qu'elle ne doit point le limiter en quoi que ce soit. De fait, explique-t-il ⁽²⁾, si l'un ou l'autre de ces attributs ne devait point se retrouver en Dieu, « cela proviendrait de ce que l'un devrait exclure les autres — *id sane eveniret propterea quod aliqua (perfectio) esset caeteris incompossibilis*. — Et, dans ce cas, il vaudrait mieux que le Souverainement Parfait en fut totalement dépourvu — *atque ideo oporteret ea carere Summe Perfectum* ». Pourtant, pas un seul des attributs simples n'est exclusif ⁽³⁾ des autres, puisqu'il n'y a pas de l'un à l'autre la différence du moins au plus, d'où pourrait naître cette exclusion. Conséquemment, il importe que Dieu ait essentiellement et formellement tous et chacun des attributs, dont le concept n'évoque pas une certaine connexité avec un mode d'être limité.

A ceux qui seraient tentés d'établir ici un rap-

⁽¹⁾ *Quodl.*, q. 5, n. 8.

⁽²⁾ *Ibid.*

⁽³⁾ *Exclusif* ici est pris au sens *concret*, en tant que ces attributs peuvent se réaliser simultanément, *in eodem subiecto*.

prochement entre Duns Scot et Descartes, nous rappelons qu'il s'agit présentement, non pas de prouver l'existence de Dieu, mais de préciser ce que nous pouvons savoir, par nos moyens naturels, *de ce que Dieu est en soi* ⁽¹⁾.

Par ce qui précède, on voit que Dieu possède, de même que la créature, certains attributs dont le concept n'est nullement lié à une limite quelconque. Soit les exemples suivants : *vivant, libre, intelligent*. Je ne conçois pas que ces attributs évoquent nécessairement un sujet d'inhésion fini ou infini. J'en conclus qu'il peut y avoir simultanément un *vivant fini* et un *vivant infini*, avec cette différence que le *vivant infini* est indispensablement *un seul*, tandis que le *vivant fini* est indéfiniment *plusieurs*. D'où il appert que nous disons dans un sens tout d'abord identique : Dieu est vivant, l'homme est vivant ⁽²⁾. Dans l'un et l'autre cas, je pose la *vie*

⁽¹⁾ Duns Scot n'est pas partisan de la « preuve ontologique » mais, par égard pour saint Anselme, il s'efforce de le défendre contre l'accusation d'*a-priorisme*.

⁽²⁾ L'analogie répond, non pas, à la question : Dieu a-t-il la vie ; mais à cette autre : De quelle nature est la vie en Dieu, — La seconde question est superflue, si l'on ne peut solutionner la première qu'en les englobant l'une dans l'autre.

On me permettra de protester ici contre une assertion inexacte de M. De Wulf : « Duns Scot, dit-il, déprécie nos facultés natives en leur refusant 1° le pouvoir de démontrer la *vie* de Dieu et 2° une onnipotence capable d'accomplir directement les actions des causes secondes ». *Hist. de la phil. médiévale*, 4^e édition p. 457. — Toute cette étude s'inscrit évidemment en faux contre le premier grief ; quant à l'autre, Scot enseigne que « *illud quod est illimitatae potentiae videtur posse agere in quantumcumque distans* » *Oxon.* l. 2. q. 5, n. 3. Il serait facile de multiplier les références. Duns Scot est loin de limiter en quoi que ce soit le pouvoir de Dieu *ad extra*. Dieu peut tout par lui-même,

comme inhérente à deux sujets, qui cependant la possèdent d'un façon dissemblable du tout au tout.

Cette extension de la « théorie de l'univocation » à des notions, d'où l'élément de compréhension n'est aucunement exclu, surprendra plus d'un lecteur. Certains éclaircissement sont indispensables. On les trouvera plus loin.

DEUXIÈME PROPOSITION. — *Dieu possède VIRTUA-LITER les perfections créées, dont le concept est évidemment connexe à un mode d'être limité.*

Soit, par exemple, la *figure* et la *dimension* dans les corps; la *durée* et la *succession*, pour tout ce qui est créé.

Il est certain que, pour les corps, la *figure* et la *dimension* sont des qualités, qu'il leur convient mieux avoir que n'avoir pas. Concevez-vous, — un corps sans étendue et sans une certaine figure? — Par

sauf ce qui implique une répugnance métaphysique ou morale. Ajoutons que l'assertion de M. de Wulf est apparemment justifiée par les cinq premières propositions du traité du quatorzième théorème (*Opera omnia*, Vivès, t. v. p. 38-39). Celles-ci ont manifestement un sens historique. Duns Scot prend, en effet, Aristote comme concrétisant la somme de vérités, auxquelles peut atteindre l'esprit humain en dehors de l'influence bienfaisante des enseignements révélés. Le sens des *théorèmes*, intitulés *De Creditis*, doit d'ailleurs s'interpréter à l'aide des *commentaires d'Oxford*, *de Paris* et par les ouvrages postérieurs. — A. WEBER, *Hist. de la philosophie contemporaine*, 5^e édition, p. 234, consacre à Duns Scot une dizaine de lignes où chaque mot est en évidente contradiction avec la lettre du Subtil. Il en faut dire autant d'un passage de R. Eucken, à la p. 356 de l'ouvrage intitulé : « Les Grands Courants de la Pensée Contemporaine ». Or ces méprises sont avant tout imputables aux déformations tout d'abord divulguées par des écrivains plus orthodoxes.

ailleurs, aucun être, hormis Dieu, ne serait, si je le retranchais de la *durée*, vu que l'idée de création est manifestement liée à un commencement, ou tout au moins, à une *succession quelconque*. Pourtant, ces attributs, limitant le sujet nécessairement et de toutes façons, comment les introduire dans la conception de l'Être Infini ?

On ne peut identifier le fini à l'infini. Ce serait contradictoire et absurde. Il reste donc que Dieu est seulement cause de la présence de ces prédicats limités dans la créature. En ce sens, le Docteur Subtil enseigne que ces perfections, relatives à l'être fini, sont en Dieu *virtualiter*, c'est-à-dire causalement. *Nam propter infinitatem continentis, quae non sunt formaliter in Illo, continentur ut in prima causa et universalissima* (1).

Au demeurant, il n'est personne qui ne se range — en substance — à ces conclusions. Sans doute, que l'étude des objections donnera un plus grand relief à la pensée du Maître franciscain, dont on aura remarqué la profonde lucidité dans la mise au point.

Première objection (2). — Dieu est l'Être par essence ; or, qui dit *être* ne dit pas nécessairement *vivant*, encore que de tous les attributs créés, il n'en soit pas de plus noble ; conséquemment, Dieu serait-il en possession de toutes les perfections possibles ?

Cette opposition se fonde sur ce que la *vie* est un attribut, dont les êtres inanimés sont pleinement dépourvus. Par suite, il ne paraît pas qu'il suffise

(1) *Quodl.*, q. 1, n. 3.

(2) *Oxon.*, 1, d. 8, q. 3, n. 3.

d'affirmer de Dieu qu'il est l'Être par excellence, pour déclarer implicitement qu'il est le Premier Vivant.

En réalité, l'argument tient du sophisme. Car, si Dieu ⁽¹⁾ est l'Être par essence, il est à soi-même la cause de son existence; et par suite, comment ne serait-il pas l'Être en sa plénitude? Que si quelque attribut devait lui manquer, Dieu ne se donnerait plus l'existence. Il la recevrait d'un autre, qui le maintiendrait dans un degré de perfection, inférieur à la cause efficiente. D'où l'on voit nettement, que Dieu détient nécessairement la *vie* comme le complément obligé de son Être. Au demeurant, — *vivre, pour les vivants, c'est être* — *vivere viventibus est esse* ⁽²⁾. — Et, parce que c'est le plus beau don, que Dieu ait fait à sa créature, se peut-il que la *vie* ne soit pas en Dieu infiniment, nécessairement, éternellement? — Duns Scot a donc raison de conclure que, — si — par impossible — Dieu manquait de vie, il y aurait, en dehors de lui un être, qui lui serait supérieur, parce que *vivant*!

Deuxième objection ⁽³⁾. — On dit de Dieu au sens figuré, qu'il a des yeux, des oreilles, des bras etc.; mais, si toutes les perfections des créatures sont en Dieu, il n'est plus permis d'employer la métaphore!

Non pas! — reprend le Subtil. Car, si les créatures ont des qualités, nécessairement limitées, celles-ci sont évidemment exclues du sujet *Dieu*. Quoiqu'on fasse, on ne rendra point *infini* ce qui est

⁽¹⁾ Cf. *Quodl.*, q. 7.

⁽²⁾ *De rerum princ.*, q. 6, n. 4.

⁽³⁾ *Oxon.*, 4, d. 10, q. 1, n. 3.

nécessairement *fini*. Par suite, cette proposition : *Dieu est savant*, est vraie ; mais non pas cette autre : *Dieu est pierre*. Car, Dieu n'est, ni une pierre, ni rien de borné. Mais, tout cela provient de lui. *Perfectiones limitatae nequeunt esse formaliter in Deo, quia ipsis repugnat infinitas... Et ideo, etsi vera sit ista: Deus est sapiens, — non tamen haec: Deus est lapis; cum ipse non sit lapis, nec ulla perfectio limitata, sed earum productivus* (1).

Troisième objection. — On ne peut identifier Dieu aux créatures ; mais n'est-ce pas les identifier que d'attribuer à l'un et aux autres des qualités de même nom ? Pourquoi ne dirait-on pas, avec plus de vraisemblance, que les attributs créés sont autres, d'un ordre supérieur et transcendant ?

L'objection est spécieuse. Duns Scot y découvre apparemment un pur artifice de langage. Car, il va de soi que, si un attribut peut entrer dans le concept d'un Être Infini, il est de ce fait transcendant aux qualités créées de même nom. Et c'est pourquoi — *descendant dans le réel*, — il m'est impossible d'établir un parallélisme quelconque entre la *vie* de Dieu et la *vie* des créatures. En dehors de l'univocité initiale du concept, parce que le *concret de Dieu* m'échappe du tout au tout, l'aveu d'ignorance est en effet la seule attitude que je puisse raisonnablement adopter en regard de la Perfection Absolue.

On nous objecte, poursuit Duns Scot, que certaines causes naturelles de premier ordre, tel le soleil, dont l'influence s'étend indistinctement à tous les corps, sont néanmoins dépourvus de vie. *A pari*,

(1) *Quodl.*, q. 5.

Dieu ne pourrait-il pas être Cause Première et manquer toutefois de *vie*?

Duns Scot a vite saisi l'absurde de cette opposition. Le soleil n'est pas vivant. C'est un fait. Or, s'ensuit-il que le soleil soit plus parfait que les êtres animés? Sans doute, il joue un grand rôle dans l'ensemble du système planétaire et la terre lui est redevable d'incalculables bienfaits ⁽¹⁾. Le soleil ne donne pas la vie, mais il en favorise l'éclosion et le développement. On n'en peut dire autant d'une mouche ou d'une fourmi. Mais parce que « le soleil et les astres en général n'ont pas de vie, on ne peut, quant à la perfection de nature, les mettre en parallèle, je ne dis pas avec l'homme, mais avec le plus infime des vivants ». *Nedum homini, sed vel imperfectissimo viventi, non est sol in perfectione comparandus, cum corpora caelestia non vivant* ⁽²⁾.

Les causes secondes, agissant sous l'empire de la Cause Première, on conçoit que le mouvement d'ensemble ne nécessite pas la vie dans les êtres, qui subissent ou se communiquent l'impulsion initiale. S'ensuit-il que Dieu doive manquer de vie? — Non pas! — Mais il doit posséder, d'une façon adéquate à son *mode d'être*, tous les attributs que leur présence dans les objets créés n'empêche pas de pouvoir atteindre en Dieu les proportions de l'Infini.

Jusqu'ici Duns Scot n'a rien soutenu que nous ne puissions établir avec des textes antérieurs. Saint

⁽¹⁾ Au témoignage de M. Duhem, François de Mayron ferait déjà mention du soleil comme centre immobile de notre système planétaire, opinion professée, dit-il, par l'un des Maîtres de Sorbonne, dont il a suivi les cours. (Cf. DUHEM, *Archivum Franciscanum Historicum*, 1912).

⁽²⁾ *Oxon.*, 4, d. 12, q. 2.

Thomas (1) est aussi d'avis que « rien n'est parfait dans l'effet, qu'on ne doive retrouver antérieurement dans la cause ». Les anciens disaient: *qui bene distinguit, bene docet*. C'est — au dire de ses contemporains — ce qui a valu à Duns Scot le surnom de *Subtil*. N'empêche qu'il se trouvera quelqu'un pour embrouiller plus ou moins adroitement ce qu'il aura mis au clair. Vous entendrez ensuite dire: Vous voyez! Duns Scot est un grand imprudent!... Ne dit-il pas que Dieu a des pieds et des jambes? — Possible? — Mais quel est ce système? — Est-ce du Kant? Est-ce du Spinoza? — Non, mais c'est l'*anthropomorphisme*! (2).

La suite de cette étude montrera qu'en étendant aux « attributs simples » sa « théorie de l'univocation de l'être », Duns Scot n'a pas introduit d'élément représentatif dans notre connaissance de Dieu.

§ III.

En quoi Dieu est-il semblable aux créatures.

« Toute créature, affirme Duns Scot (3) est semblable à Dieu, pour tous ces prédicats, où, quant au concept formel, elle se rencontre *univoce* avec Dieu ». Et il indique clairement l'extension de l'uni-

(1) P. 1, q. 4, art. 2.

(2) Nous ne saurions admettre que, de front à une étude objective, l'on puisse, au nom de la vérité, nous refuser le crédit qui s'attache aux documents, et prononcer cranement: « Pour nous, il y a chose jugée après tout ce que Cajetan... et d'autres ont dit ». *Rev. Thom.* 1913, p. 209.

(3) Cf. MONTEFORTINO, *Summa Scoti*, p. 1, q. 4, art. 3.

vocité. Elle comprend « les concepts d'être et des attributs simples, vérifiables dans les créatures ».

L'affirmation est grave. Duns Scot se doute-t-il qu'il arrache ainsi Dieu à son ciel de gloire, et qu'il l'introduit, de gré ou de force, parmi ses créatures, comme s'il devait leur ressembler du tout au tout? C'est, du moins, ce qu'on a voulu lui imputer.

Pourtant, nous avons hâte d'observer que le Subtil parle ici, non pas d'une univocité réelle, mais d'une univocité strictement abstraite, rivée au concept, inadéquat, en ce que les modes, du réel en sont exclus par artifice de l'esprit. « Dieu et la créature, dit-il expressément, ne s'excluent pas initialement dans le concept; mais ils diffèrent initialement du tout au tout, quant à la réalité. — *Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus; tamen sunt primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt* » (1).

Nous avons montré antérieurement que, limitée à l'être, l'univocation scotiste, comme de juste, respecte en Dieu la transcendance de nature, cause pour nous, non pas de l'ignorance, mais de la non représentation de ce que Dieu est en soi. Parce que le mot *être*, exprime de soi la négation pure et simple du néant, et parce que Dieu et les créatures ne sont pas le néant, on conçoit que l'univocation soit dégagée des modalités du concret.

Toutefois, Duns Scot est-il bien fondé pour assimiler à l'être *transcendental* d'autres concepts, d'où l'élément compréhensif ne peut être exclu? (2) — « Lors-

(1) DÉODAT DE BASLY, *Capitalia opera B. Scoti*, t. I, p. 164.

(2) Que le lecteur se souvienne qu'en langue scotiste *univoque* ici est invariablement synonyme de non déterminé en vue de ceci ou de cela.

que, dit-il ⁽¹⁾, nous parlons de Dieu en métaphysiciens, et que nous recherchons dans la créature des vestiges de ses perfections, une seule méthode se pose devant nous : considérer à part un de ces attributs créés dans son concept immédiat, le dépouiller, par abstraction, de ce qu'il offre de defectueux ⁽²⁾ dans les créatures, le concevoir finalement en Dieu selon toute la perfection qu'il peut avoir. Soit, par exemple, la *science* dans les créatures, ou tout autre attribut non connexe à un mode d'être limité. Cette science, en nous, est finie, limitée, contingente, mesquine. N'empêche qu'il peut y avoir quelque part un savoir illimité. Si donc je fais abstraction des défauts du savoir humain, je m'élève à la conception d'un savoir infini. J'affirme avec raison que Dieu est savant d'une science très parfaite et illimitée ».

On ne saurait mieux dire. Mais il est clair que — dans l'hypothèse — le savoir est *fini* ou *infini*, suivant qu'il s'agit de la créature ou de son Auteur. Or, existe-t-il l'ombre d'un parallélisme entre le *fini* et l'*infini*? — Nous n'hésitons pas à répondre : *non*. — Mais alors comment introduire ici la *théorie de l'univocité*?

Qu'on se rassure ! Duns Scot n'a pas envahi le domaine de l'impénétrabilité divine. Prudemment, il s'est tenu en dehors. *Du dehors*, il s'est demandé tout simplement : oui ou non, dois-je croire qu'en affirmant la *vie* dans les créatures mon jugement signifie, en l'un et l'autre cas, *un certain mouvement par le*

(1) *Oxon.*, I, d. 3, q. 2, n. 10.

(2) Ici *defectueux* est pris dans le sens de fini, de limité, de contingent, etc.

dedans.¹ — Si vous prononcez *oui*, il y a univocation; mais si vous m'opposez un *non*, nous entrons en pleine équivoque! — Non pas! — M'entends-je riposter... Ce n'est ni univocité, ni équivoque, mais *analogie*, qu'il faut dire! — Sans doute! — Pourtant, dans l'un et l'autre cas, *vivant* est tout d'abord synonyme d'un certain mouvement non reçu. Le sens est initialement identique, et cette identité répond manifestement à la *notion d'univocité*: concept qui est tout d'abord ⁽¹⁾ conçu dans les limites d'une compréhension unique. C'est ce qu'il fallait démontrer. C'est ce qu'affirme Duns Scot: « Si, conclut-il ⁽²⁾, on ne veut pas de cette univocation, qu'on renonce donc à toute connaissance positive de ce que Dieu est en soi, par voie d'affirmation ou d'éminence! » — Le conseil a été suivi... Faut-il s'en réjouir? — Pour ma part, je ne m'en plaindrais pas si l'*agnosticisme* ⁽³⁾ n'était de deux sortes... Mais passons!

Duns Scot a le culte du mot propre. Du point de vue abstrait, il ne veut pas qu'on lui parle déjà d'*analogie*. « Si, insiste-t-il, l'être et les attributs simples ne répondent pas abstractivement à un concept *univoque* applicable par lui-même à Dieu et

⁽¹⁾ Ce *tout d'abord* se rapporte, non à l'ordre chronologico-logique, mais à l'ordre logique issu de l'abstraction.

⁽²⁾ *Oxon.*, I, d. 3, q. 2, n. 10.

⁽³⁾ L'agnosticisme absolu mène tout droit à la conception d'un Dieu indéterminé et impersonnel; donc, à sa négation. L'agnosticisme modéré consiste seulement à dire que, sachant indubitablement par exemple que Dieu est Omniscient, nous n'arrivons pas à concevoir même approximativement, comment une intelligence infinie diffère de la nôtre. Mais l'on fera bien d'appliquer à cette doctrine le nom de *dogmatisme chrétien*.

aux créatures, par nos moyens naturels, nous ne pouvons rien savoir de Dieu, d'une façon positive. Il faut bien, par suite, admettre l'affirmative... Car, si le contraire avait lieu, il serait impossible, par voie de causalité, de découvrir dans la nature quelque indice *de ce que Dieu est* » ⁽¹⁾. Il faudrait, de ce chef, retrancher de la théodicée tout le chapitre relatif aux attributs de Dieu positifs. Nous dirions dès lors, sans fondement rationnel: *Dieu est intelligent, libre, juste, bon, miséricordieux*. Ces prédicats — de par eux-mêmes — n'ont pas un double sens, l'un étendu, l'autre restreint. Par suite, ils s'appliquent *univoce*, — autant que cela dépend exclusivement des concepts, — à Dieu et aux créatures. Et cette *univocité extra-concrète* ne détruit pas l'infini de distance, qui sépare l'intelligence, la volonté, la justice, la bonté, la miséricorde en Dieu, de ces mêmes attributs réalisés dans la créature raisonnable. C'est cette distance que l'on veut souligner quand on évoque en théodicée l'intangible doctrine, comme sous le nom d'*analogie de proportion*.

Duns Scot invoque l'autorité de saint Augustin ⁽²⁾ et de saint Anselme ⁽³⁾ qui se prononcent en faveur de notre science positive de Dieu en lui attribuant, au suprême degré, — *in summo* — de nos perfections celles dont la présence ne répugnerait pas à un sujet infini, réunissant en lui, d'une manière absolue, toutes les perfections possibles.

D'où l'on voit que même en ces concepts, nécessairement compréhensifs, le Subtil établit la dis-

⁽¹⁾ *Oxon.*, I, d. 8, q. 3, n. 4.

⁽²⁾ *De Trin.*, 15, c. 4.

⁽³⁾ *De libero arbitrio*, c. 1.

inction, que nous avons déjà exposée pour l'univocation de l'être. — *In abstracto*, en tant, par exemple, que j'envisage la *vie*, en dehors de tout vivant, il y a univocité de concept. *In concreto*, c'est-à-dire dès que la *vie* entre dans le réel, je suis mentalement écrasé sous le poids du mystère, qui refoule impitoyablement mon entendement dans la connaissance exacte de mon ignorance profonde des choses de Dieu ⁽¹⁾. Car, l'univocité disparaît, dès l'instant où l'on a devant soi, non *un concept extra-concret*, mais deux vivants, dont l'un détient la vie en sa plénitude, et l'autre une vie limitée. Ce qui prouve manifestement que l'idée de *vivant* n'est de soi connexe à aucun sujet fini, non plus qu'à l'Infini. Or, il en serait bien autrement, s'il fallait exclure de la logique la valeur univoque, — initiale, s'entend, — de toute notion dont la compréhension n'appelle pas par elle-même, un mode d'être déterminé.

Saint Thomas ⁽²⁾, parce qu'il se pose sur le concret, — *secundum multos modos communicandi in forma*, — place l'analogie là où Duns Scot fait lui aussi intervenir *un infini de distance*. Et l'un et l'autre prenant Dieu et la créature *in realitate*, sont en parfait accord. Duns Scot n'envisage donc pas la question sous le même aspect que l'Aquinat. Saint Thomas dit *forma*, Duns Scot prononce *formalis*

(1) L'analogie de proportion conclut bien : Dieu est ceci, Dieu est cela. Mais il faut entendre : Dieu est infiniment ceci, Dieu est infiniment cela. Et, par suite, analogie n'est pas parallélisme. D'où il appert que le *comment* des attributs divins nous dépasse totalement.

(2) *De libero arbitrio*, c. 1.

ratio ⁽¹⁾. L'un est dans le concret; l'autre se tient, provisoirement, dans l'abstrait. Seulement, ce dernier témoigne quelque surprise de ce que, faisant lui-même usage de certains prédicats, qu'il applique, indistinctement et par analogie à Dieu et aux créatures, son illustre devancier n'ait pas signalé la justification logique de ce langage. — Chicane stérile! — protestent les uns. — Souci d'exactitude! — puis-je répondre, et non sans quelque fondement. — Car, poursuit spirituellement le Subtil, si rien ne justifie l'emploi de certaines formules, pourquoi ne dirait-on pas avec la même apparence de vérité: *Dieu est caillou, Dieu est libre?* ⁽²⁾.

L'Être transcendant, par les idées prototypes, qui s'identifient à son essence, étant la cause exemplaire de tout, on conçoit que l'*analogie* de Dieu aux choses créées s'étend à toutes sans exception. C'est pourquoi, autant que cela dépend strictement du concept initial, Duns Scot voit l'*univocité*, là où la différence réelle n'est, certes pas, de moins à plus, mais de fini à infini, de limité à illimité. L'élément de *contingence*, de *temporanéité* et de *succession*, qui substitue l'*analogie* à l'*univocité*, part non pas du concept *in se*, mais de la *chose concrète*. Mais, alors Dieu trône au dessus de la créature du sublime sommet de sa Réalité Transcendante! Et l'Absolu, se posant ainsi entre l'Être de Dieu et l'intellect humain, il nous reste à conclure: *nescio loqui!*

(1) *Forma* se dit du principe déterminant des modes de l'être; *formalis ratio* désigne seulement la sphère de compréhension, qui alimente le concept par élimination des notes accidentelles.

(2) *Oxon.*, I, d. 893, n. 11.

Cette position de Duns Scot, pouvant malgré tout, motiver toutes sortes d'invectives, même si on le suivait sur le terrain *extra-concret* de la logique pure, où il s'est confiné, il ne sera pas, inutile de poursuivre avec lui la contre-épreuve de sa démonstration.

Première objection. — De Dieu aux créatures, il y a un infini de distance; donc pas d'univocité!

Duns Scot n'a garde de nier cet infini de distance — *extrema contradictionis* ⁽¹⁾. — Seulement, il y a distance et distance. Si l'on oppose l'être au non être, l'indépendant au dépendant, il va de soi que l'un n'est pas l'autre. L'analogie, dite de proportion, intervient, dès lors, de toute nécessité. Pourtant en regard de la créature, Dieu n'est pas l'être en face du non-être, ni seulement l'indépendant opposé au dépendant. Jusque-là, ils s'excluent du tout au tout, sans rapprochement possible. Mais parce que Dieu et la créature sont un « certain être », n'y aurait-il pas lieu de se demander si, dans ses œuvres, le Créateur n'aurait d'une certaine manière, au sens consacré par l'usage du mot *exemplariter*, copié sa propre Nature? Par suite, l'analogie commune doit pouvoir se justifier en des concepts, dont la raison formelle n'est déterminée que s'ils deviennent prédicats en des propositions, dont le sujet serait Dieu ou la créature.

Deuxième objection. — Tout concept applicable *univoce* à plusieurs est neutre; mais cette neutralité est inexistante, en fonction de Dieu et des créatures!

(1) *Ibid.*

Duns Scot ⁽¹⁾ a lui-même trop insisté sur la neutralité formelle de ce genre de concepts. Aussi, n'est-il tout simplement que cette neutralité soit inexistante. La preuve en a été fournie dans le corps de la question. Nous n'y reviendrons pas.

Troisième objection. — Deux êtres dissemblables du tout au tout excluent nécessairement l'univocité du concept; or quelle distance incommensurable de Dieu aux créatures!

Duns Scot ⁽²⁾ répond que la transcendance ontologique de l'Être Divin, n'est aucunement éliminatoire, eu égard à l'abstraction, d'une certaine univocité logique, extra-concrète de l'être, et des *attributs simples*. Il estime que — *univocité logique* et *analogie de proportion* peuvent s'affirmer simultanément sans l'ombre d'une contradiction, parce que la première est située dans l'*abstrait*, et l'autre dans le *réel*. — « Car, lorsqu'on conçoit une réalité, avec ce qui la particularise, — *cum modo intrinseco*, — le concept ainsi obtenu n'est pas tellement incomposé qu'on ne puisse ensuite le dépouiller des notes individuanes. Soit, par exemple, un objet d'un blanc éclatant. A ce degré d'intensité, cette couleur lui appartient en propre. Mais, abstraction faite de cette particularité, que de choses sont blanches! *A pari*, si je prends en Dieu l'être et ses *attributs*, conjointement avec le *mode d'être*, il est transcendant du tout au tout, reculant en quelque sorte la créature dans le néant de ses origines. Mais, si je prends, à part du *mode d'être*, l'être et ses *attributs*, j'obtiens, — par abstraction — une certaine transcendance de con-

⁽¹⁾ *Oxon.*, I, d. 893, n. 11.

⁽²⁾ *Oxon.*, Prol. q. IV, n. 45.

cept, qui ne franchit, du reste, aucunement les limites de l'abstrait. Dans ces conditions, il ne semble pas que *l'univocité*, parce qu'elle s'isole du *concret*, doive arracher l'Être de Dieu à son infinie perfection.

Le Subtil aborde bientôt trois nouvelles objections. Il se heurte notamment à l'autorité de saint Denys ⁽¹⁾ et de saint Augustin ⁽²⁾. Mais, explique-t-il, le premier est seulement d'avis que, pour connaître Dieu, on doit pleinement éliminer les imperfections créées. Cependant, l'Aréopagite ne réduit pas à ce procédé strictement négatif, notre science abstraite de Dieu. Saint Augustin dit bien en substance : « Connaissez-vous le bien en soi, vous auriez la claire intuition de Dieu ! » — Mais il dit également que par la notion abstraite du *bien* — *bonum in communi*, — nous concevons en Dieu la présence du *Bien absolu*. Pourtant, Dieu et les insondables mystères de la vie divine nous demeurent cachés !

En définitive, *la théorie scotiste de l'univocation*, doit s'entendre de certains concepts, non en tant qu'ils définissent Dieu ou la créature, mais en ce que, d'eux mêmes, — ils n'évoquent pas un mode d'être fini ou infini. Tant que le réel est hors de cause, il y a univocité — *habetur intentum* — Celle-ci doit se confiner dans le concept isolé du concret, inadéquat et extrêmement appauvri. *Conceptus oportet esse inadaequatos, diminutos, ac maxime deficientes ab his conceptibus, quos extrema illa* (Dieu et les créatures) *ex seipsis causarent* ⁽³⁾. Dans cette phase

⁽¹⁾ *De divinis nominibus*, c. VII.

⁽²⁾ *De Trinit.*, VIII, c. 3.

⁽³⁾ *Oxon. Prol.* q. 4. n. 45.

initiale, ou bien ils sont incompréhensifs, s'il s'agit du concept « être » ; — ou bien il n'entre rien dans leur compréhension, qui soit adéquat au réel ⁽¹⁾.

Encore une fois, l'univocité scotiste est strictement *d'ordre logique* et transcendantal. Elle n'engage en rien le concret. Dieu, en sa réalité souveraine, — *in realitate*, — dépasse la créature infiniment. Il est l'Être transcendant. Et notre science de la *Vie divine* ne va pas au delà de l'analogie commune.

Afin qu'il soit bien démontré que l'analogie n'est pas seulement mentionnée dans le *De Rerum Principio* ainsi que cela a été insinué par quelques uns, on nous permettra de citer ce passage emprunté aux additions de Paris: « Impossible est concipere duos conceptus aliquorum habentes analogiam et ordinem ad invicem, nisi prius concipiantur illi conceptus ut distincti; igitur si concipias ens ut est analogum Deo et creaturae, et habeas duos conceptus habentes ordinem et analogiam, oportet ut prius cognoscas conceptum Dei in se et creaturae in se » ⁽²⁾.

Duns Scot constate au préalable que le malentendu entre Henri de Gand et lui tient à ce que les partisans du scolastique belge envisagent la question, sans faire abstraction de la connaissance

⁽¹⁾ L'entente est d'ailleurs unanime. Tous conviennent que les perfections pures, — que d'aucuns disent *diminuées*, indiquant par là que Dieu les détient en leur plénitude, — ne sont, pas en leur concept formel, soit limitées, soit illimitées. — Le débat se réduit de fait à une question de mots. L'on aurait tort, croyons-nous, de le prolonger.

⁽²⁾ *Report.* l. 1, d. 3, q. 1, n. 5. Edition Vives, t. XXII, p. 94.

habituelle, acquise, déterminée et donc analogique que nous avons des choses: « *Intelligunt quantum mihi videtur, per cognitionem naturalem, cognitionem habitualement, qua intellectus habens obiectum (Ideam) sibi praesens potest actualiter cognoscere* ». Ibid. n. 4 ⁽¹⁾.

Dans son commentaire du Stagyrte, ⁽²⁾ Duns Scot dit expressément: « *Ens non dicitur univoce de substantia et accidente* ». Et après avoir indiqué que les modes réels de l'être, sont essentiellement divers, il précise sa pensée en ces termes: « *Hoc nomen esse dicitur analogice de substantia et accidente: quia per prius dicitur de substantia et secundario dicitur de accidente in attributione ad substantiam* ». S'ensuit-il qu'il doive sacrifier l'univocité? Non pas! il ajoute aussitôt. Ibid. n. 14. « *Substantia et accidens possunt concipi uno conceptu univoco denominative* ». L'analogie de proportion est, d'ailleurs, le postulat de cette univocité dénomminative: « *Conceptus denominans sumitur a proportionem vel habitudine alicuius modi se habendi, et ideo in quibuscumque reperitur consimilis proportio et modus habendi, omnibus illis convenit nomen sumptum ab illa proportionem seu habitudine* ». C'est qu'en effet bien que les analogués diffèrent de nature, je les exprime tous quand je dis: *l'existant*. Mais il va de soi que si je dépasse cette simple affirmation et que, dans le concept l'existence et l'essence soient réunies, l'analogie règne, dès lors, en maîtresse: « *huiusmodi nomina transcendentia, naturam connotantia,*

⁽¹⁾ Cf. *Oxon.* l. 1, d. 3, art. 6. 6. Quaracchi, n. 356 à 360.
— Ibid. d. 8, q. 3, n. 14. — Quaracchi, n. 629.

⁽²⁾ *Phys.* l. 1, q. 7, n. 13.

dicuntur analogice de substantia et accidente » (1). Si, concluerai-je avec M. Gardeil (2), si notre concept de l'être n'était pas analogue, *s'il n'avait comme un pied dans les deux mondes de l'être* », jamais nous ne pourrions prononcer en connaissance de cause que Dieu est ».

(1) D'où il suit que, de fait, l'identité de doctrine est complète entre S. Thomas et Scot.

(2) Le Donné Révélé, p. 128.



CHAPITRE IV.

L'Infini.

Denys les Chartreux dans son remarquable traité *De natura aeterni et veri Dei*, art. XXIII. rend à Duns Scot le témoignage qui suit : « Il est, dit-il, dans ce que Scot a écrit sur cette matière un passage d'une délicatesse et d'une beauté, qui m'a toujours séduit. C'est lorsqu'il déclare que " de tous les concepts des perfections, qui se trouvent en Dieu, celui d'Infini est le plus parfait, le plus simple, vu que l'infinité est le mode intrinsèque de la Nature Divine et s'identifie à elle. D'où il appert que l'Infini est en quelque sorte plus intimement lié à Dieu que l'Eternité même, si bien que, en regard de l'intelligence ⁽¹⁾, l'Infini est conçu avant l'Eternel. Or l'on reconnaît à ce langage que le Dieu Eternel et adorable est superbement heureux d'une béatitude sans bornes ».

(¹) Il est manifeste que Dieu n'est pas l'objet d'une connaissance directe de notre part, et dès lors la vision béatifique « propter excellentiam talis obiecti et propter defectum partis intellectivae » a pour cause totale, ou tout au moins prédominante, la lumière de gloire. Scot, *Oxon.* l. 1, d. 3, q. X, n. 511. Quaracchi, 1912.

Le but de cette étude est d'exposer le rôle que joue l'idée d'*infini* dans la théodicée de Duns Scot. On est généralement d'accord pour dire qu'il est *prépondérant*, que les attributs absolus et l'*incausabilité elle-même*, dans la pensée du Subtil, sont une déduction logique de ce concept initial.

En fait, Duns Scot découvre l'*aséité*, antérieurement à sa conception du *mode infini* de l'être divin. Ce « mode infini » doit, selon lui, établir l'*Etre de Dieu* en fonction de *Transcendance* vis-à-vis des créatures. Conséquemment, il juge que certains attributs, tels que l'immensité, l'omniscience, la toute puissance, sont plutôt des postulats de l'infinité. Mais il estime que l'*incausabilité* ou *aséité* est seulement en fonction d'*existence*, en tant que corollaire immédiat de la preuve ⁽¹⁾. Et par suite, de l'*aséité*, découleraient les attributs de *nécessité* et d'*éternité*.

En peu de mots, les attributs absolus, dans la pensée de Duns Scot, sont — *abstractivement* — relatifs, les uns à l'*existence* : aséité, nécessité, éternité ; les autres au *mode d'être* : infinité, immensité, simplicité, omniscience, toute puissance. Cependant, l'*aséité* est le nexus, qui relie, d'une certaine façon, tous les attributs divins.

Pour plus de précision nous étudierons sur les traces du Docteur franciscain :

- 1° L'infini en lui-même ;
- 2° Sa possibilité ;
- 3° Son existence ;
- 4° Ses rapports avec les perfections absolues de l'Etre divin.

(1) Cf. X. MOISANT, *Dieu : l'expérience en métaphysiq.*, p. 110-111.

§ I.

Qu'est ce que l'infini.

Duns Scot ⁽¹⁾ commence par écarter, comme hors d'emploi, la définition que donne Aristote ⁽²⁾ de l'infini en quantité. Conséquemment, il ne faut pas dire que l'infini est une quantité toujours susceptible d'accroissements. Ce serait identifier l'infini au non-fini, à l'indéterminé, à l'indéfini. A la rigueur, Duns Scot accorde à ce non fini, à cet indéterminé, à l'indéfini, la dénomination d'*infini potentiel* — *infinittum potentia*, en ce sens que, par un artifice de l'entendement, aidé par l'imagination, le *fini réel de quantité* nous apparaît en fonction de toutes les additions possibles. Il ajoute même, que si, par absurde, la totalité des additions de quantité possible passait simultanément de la *puissance en acte*, on aurait alors, dans le concret, un *infini quantitatif*, puisque — *positis ponendis* — on obtiendrait ainsi un tout — *totum* — auquel rien ne manque et que l'on épuiserait, au profit du réel, toute l'étendue du possible.

Mais, parce que la réceptivité d'un être limité ne saurait dépasser les bornes du fini, eu égard surtout à l'inépuisable efficence de la Cause Première, on ne peut raisonnablement parler d'un *infini de quantité*, donné hypothétiquement dans le réel. Et parce que la sphère des possibles est incirconsrite,

⁽¹⁾ *Quodl.* qu. 5, n. 2. *Report* 1, d. 2, qu. 3, n. 2.

⁽²⁾ ARIST., *Phys.* III, text. 63.

on parlerait imprudemment d'un concret réel susceptible de nouveaux accroissements. On aura toujours, quoiqu'il puisse s'ajouter à la quantité en acte, une chose finie et limitée en tous points. Ainsi il ne faudrait pas dire *infinitem* à propos de quantité. Duns Scot ne substitue pas au terme, consacré par l'usage, cette expression, moins sujette à équivoque, qui nous fait, dans certains cas, dire *indefinitum*, là où les anciens prononçaient *infinitem*. Pourtant, l'*infini potentiel*, dans la pensée de Duns Scot, est manifestement synonyme de quantité non épuisée, et de plus inépuisable. C'est la définition même de l'indéfini. Donc, n'identifions pas l'indéfini à l'infini. L'un n'est pas l'autre, et ils se différencient du tout au tout.

L'indéfini n'est pas l'infini. Pour concevoir l'infini, il convient de s'affranchir des frontières, qui rivent dans une certaine limite le fini et le possible. Il faut s'élever vers *la conception d'un être, qui ne puisse avoir ni égal, ni supérieur et qui réalise en soi l'être total, l'Etre parfait*. Encore une fois, cette plénitude d'être et de perfection répugne absolument à un sujet étendu, limité. Par suite qu'on ne tente pas de se représenter l'Infini, dans un espace incommensurable. Duns Scot ⁽¹⁾ arrive ainsi à une première, puis à une seconde définition. D'une part, il considère l'infini, « en fonction de transcendance vis à vis de tout ce qui est borné » — *per excessum ad quodcumque ens finitum*. — L'infini, dans ce sens, est « ce qui dépasse l'être fini, sous tous les rapports connus et possibles. *Ens infinitum est quod excedit quodcumque ens finitum, non secundum*

(1) Loc. cit.

aliquam determinatam proportionem, sed ultra omnem determinatam proportionem, vel determinabilem. En d'autres termes, quand on prononce infini, on entend un être, qui n'est en soi ⁽¹⁾ susceptible d'aucun rapport de similitude avec les créatures, soit qu'il s'agisse d'une certaine équation, d'une proportionnalité quelconque de plus à moins, ou tout simplement d'analogie. L'infini est donc au dessus de tout; rien de ce qui est créé ne l'égale, ni ne l'approche. Par suite, le concept d'infini, dans la pensée de Duns Scot, est strictement en fonction de transcendance. Il le dit expressément: « Comparez un être fini à un autre (de même nature); ou bien celui-ci dépassera celui-là; ou bien il sera surpassé en ce sens que, par ses attributs naturels, l'un est moins parfait que l'autre, ou vice versa » ⁽²⁾. Soit, par exemple, un caillou, un cheval et un homme. On conçoit, de suite, que le caillou, parce qu'il est dépourvu de vie, est d'une nature inférieure au cheval, et que l'homme, parce qu'il est — en plus de l'animal tout court — doué de raison, c'est-à-dire de conscience, d'intelligence et de libre arbitre, atteint un degré de perfection inaccessible tout ensemble au caillou et au cheval. Pourtant, ces différences, encore qu'elles créent un abîme de distance entre les divers règnes de la nature, n'excluent pas, — à certains égards, — tout rapport de conformité ou d'analogie entre le minéral, la bête et l'homme. Il y a, seulement, des uns aux autres une distance

⁽¹⁾ De fait, l'analogie logique dit seulement que Dieu détient infiniment les perfections créées susceptibles de s'exonérer de l'imperfection inhérente à tout ce qui n'est pas Dieu.

⁽²⁾ Ibid.

de moins à plus dans la possession des attributs créés et limités. Mais aucun n'est en fonction de transcendence vis à vis des êtres moins parfaits. Il en va tout autrement de l'Infini. Sa perfection est transcendante à tout, sans qu'il soit possible de la concevoir en relation quelconque avec ce qui n'est pas elle ⁽¹⁾.

On ne saurait mieux dire. Nous recommandons cet exposé à ceux qu'une étude superficielle de la théodicée de Duns Scot a fait douter de la sûreté de son enseignement ⁽²⁾. A la vérité, nous sommes loin avec Duns Scot du spinozisme avant Spinoza, comme aussi du kantisme avant la lettre ⁽³⁾. Le Maître franciscain, par sa conception de l'infini, met

⁽¹⁾ C'est pourquoi dans la pensée de Scot, Dieu parce qu'il transcende toute la nature, doit être appelé l'Etre Surnaturel, en exclusion de tout le reste. — Cf. *Oxon.* Prol. q. 1. n. 20. — *Oxon.* 1. IV. d. 43. q. 4. n. 2. — *Réport.* 1. IV. d. 10. q. IX. n. 4. L'on ne saurait mieux trancher la distinction des deux ordres superposés, en prenant pour point de départ le surnaturel absolu. A proprement parler, dit Scot, est surnaturel ce que Dieu seul peut opérer ; est naturel ce qui ne dépasse pas la causalité seconde. Est surnaturel *non simpliciter* ce qu'une créature ne fait pas sans une intervention surnaturelle. Cf. CRESCENTII KRISPER, *Philosophia scholae scolasticae*, Augustas Vindelicorum, 1735, Physica, d. 2. q. XVI. t. 1. p. 85.

⁽²⁾ Cf. « La Bonne Parole » n. du 28 janvier 1910, l'article intitulé « Notre différend avec l'Ami du Clergé ». Le « causeur » de l'*Ami* dit textuellement : « Nous doutons que Scot soit d'une étude salubre pour le commun des séminaristes et des prêtres ». Il cite à l'appui Gonzales, la *Revue Thomiste* et les *Etudes*. Nous estimons avec le P. Déodat Marie, que ses témoignages sont évidemment sujets à caution. Nous ne dirions pas, au sujet des savantes *Etudes* des RR. PP. Jésuites, toute la vérité, si nous ne reconnaissons pas que l'exclusivisme, et le parti-pris leur font habituellement défaut.

⁽³⁾ Cette accusation a été renouvelée par MATTIUSI, *Il veleno Kantiano*, p. 214.

un abîme, qui n'est pas une distance, entre Dieu et les créatures. Nul n'avait auparavant mis en si évident relief la toute transcendance de Dieu. Et cela prouve tout simplement que tel et tel qui se défendent (qu'y perdraient-ils donc?) de lire les consciences études des néo-scotistes contemporains, devraient tout au moins s'abstenir de qualifier un « maître » qu'ils se refusent à contrôler.

Le panthéisme supposé de Duns Scot a pour cause, si nous en croyons le « manuel » de M. Far- ges et autres, une certaine inintelligence de sa *théorie de l'univocation*. Nous avons précédemment élucidé cette question sur les traces du docteur franciscain. Le tête à tête prolongé nous montre de mieux en mieux l'incompétence des préjugés adverses. Mais passons !

Duns Scot ⁽¹⁾ ne définit pas seulement l'infini en fonction de transcendance. Celle-ci n'est, au reste, qu'un écoulement logique de la notion que j'oserais appeler *fondamentale* en l'espèce, parce qu'elle est directe. « L'infini, dit-il, est ce à quoi rien ne manque de ce qui est être, suivant qu'il est possible que tout cela soit contenu en un seul. — *Infinitem est cui nihil entitatis deest, eo modo quo possibile est illud haberi in aliquo uno*. — L'infini, c'est donc la plénitude de l'être et des perfections de l'être *cui nihil entitatis deest*. Pas d'infini, sans cette possession totale. Et parce que cette plénitude ou possession totale ne peut se réaliser qu'en un seul, l'Infini évoque nécessairement l'idée d'un être, qui serait *unique*, à l'exclusion d'un supérieur ou d'un égal. L'Infini, c'est, en définitive, le parfait. Or, le parfait,

(1) Duns Scot, *ibidem*.

c'est cè à quoi rien ne manque, soit en être, soit en perfection de nature. Etre infini, c'est, pour employer le langage de l'*Ecole Scotiste*, avoir simultanément; pleinement et nécessairement dans un même sujet toutes les perfections susceptibles d'être possédées à un degré absolument illimité.

S. Thomas (1) nomme infini « ce qui n'est pas fini », — « ce qui est parfait ». Et parce qu'il suppose que la limite dans les êtres a pour cause l'introduction d'une matière quelconque, il arrive à cette définition, aujourd'hui inacceptable en sa teneur verbale: « l'infini est une forme non affectée par la matière. — *Infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti* ».

Il n'entre pas dans nos intentions de rechercher si Duns Scot s'est, oui ou non posé en adversaire de la théorie, qui voyait dans tous les êtres finis un certain mélange de matière et de forme (2). Et, du reste, si l'on examine bien, les mots « *matière et forme* », appliqués aux esprits purs, dans la pensée de S. Thomas, de S. Bonaventure et de leurs devanciers, signifiaient non pas un principe passif et étendu composé avec un autre principe différentiel, actif et inétendu, mais bien plutôt soit l'acte et la puissance, soit l'existence et l'essence. De sorte que saint Thomas, de même que Duns Scot, voit dans l'infini « l'Être qui subsiste par soi-même » (3), en qui il n'est point de distinction entre la puissance et l'acte, entre l'essence et l'existence.

(1) S. THOM., *Summa*, I q. 7. Art. 1.

(2) Contrairement à ce qui a été dit à ce sujet, nous croyons que Duns Scot tenait tout au moins cette théorie en suspicion.

(3) Cf. loco cit.

Pourtant, l'on conviendra que si la définition de saint Thomas est susceptible d'une interprétation orthodoxe, et si, de plus, il est possible d'y voir tout ce que nous trouvons expressément en Duns Scot, celui-ci a donné de l'infini une notion plus directe et mieux approfondie. D'où il suit que, abstraction faite des controverses aujourd'hui démodées, la pensée thomiste elle-même se trouve consolidée et enrichie par les apports de source franciscaine. Il est, de nos jours, entendu — dans les milieux thomistes, — que le *scotisme* est sur toute la ligne le contre-pied du *thomisme*. Or l'opposition de système est rigoureusement circonscrite dans l'enclos de la controverse. Par suite, il ne faut pas dire, et le causeur de l'*Ami du Clergé* est, des premiers à oser cette énormité, en contradiction manifeste avec le passé, que, — pour la généralité des esprits, — Duns Scot est un guide vers les abîmes ⁽¹⁾. Ce verdict de-

(1) Cela est d'autant moins fondé, qu'il est impossible de l'établir historiquement avec quelques faits à l'appui. L'on sait que le modernisme n'a pas eu d'adhérents dans l'immense famille religieuse, qui, sans en faire le serment, se réclame de la paternité doctrinale de S. Bonaventure et de Duns Scot. Les auteurs catholiques devraient, ce me semble, ne pas oublier l'avertissement que leur adressait Benoit XIV dans sa Constitution *Sollicita ac provida* du 9 juillet 1755 : « Qui tam eximio uti solent ac gloriari Magistro (quos magno numero esse, pro singulari nostro erga ipsum cultu studioque gaudemus), *ii sibi ad aemulandum proponant tanti Doctoris in scribendo moderationem, honestissimamque cum adversariis agendi disputandique rationem. Ad hanc coeteri quoque sese componere studeant, qui ab ejus schola doctrinave recedunt. Sanctorum enim virtutes omnibus in exemplum ab Ecclesia propositae sunt. Cumque Angelicus Doctor Sanctorum albo adscriptus sit, quanquam diversa ab eo sentire liceat, ei tamen in contrariam in agendo ac disputando rationem inire omnino non licet* ».

vient, de ce chef, injuste et injurieux, s'il n'était tout d'abord la boutade d'un censeur, décidé — de parti pris — à ne pas donner audience aux familiers de Duns Scot.

Pour en revenir à la notion de l'infini, on conviendra que les modernes s'accommoderont plus aisément de la « lettre » du Subtil. Et je ne sache pas que l'on puisse s'exprimer, ni mieux, ni différemment, si l'on veut se tenir en garde contre *l'indéterminisme* ⁽¹⁾, que d'aucuns ont inconsciemment introduit dans la théodicée. Pour Duns Scot, l'infini, c'est manifestement du défini, du déterminé; c'est dans un sujet unique, *la présence simultanée, totale, inamissible, de tous les attributs, dont le concept n'évoque pas nécessairement un commencement, une limite, une succession*. Par suite, être infini, dans la pensée de l'Ecole, c'est posséder, en même temps, nécessairement et plénièrement, toutes les perfections pures — *perfectiones simpliciter simplices*.

⁽¹⁾ Occam et les nominalistes croyaient que les perfections en Dieu sont en nombre illimité. Cf. Occam, in-4. sent. q. 3, art. 1. Il ne faut pas imputer à Duns Scot, comme on le fait à tort, les aberrations de J. Occam. Sa qualité de franciscain a seule motivé l'apparement du nominalisme d'Occam au réalisme mitigé de Duns Scot. Il eut été plus sage d'observer que l'Occamisme a recruté la plupart de ses adeptes en dehors de sa famille religieuse et qu'il trouve au sein du scotisme ses adversaires les plus résolus. Il est assez étrange qu'un auteur de la gravité de M. SCHEEBEN, *Dogmatique*, t. 1. p. 682, puisse parler d'un « nominalisme que produisit l'Ecole de Scot ». Par contre cela nous surprend moins chez ceux qui, relatant les quelques affinités signalées par Ripalda et les théologiens de Salamanque, oublient de marquer les différences fondamentales, qui réduisent ces affinités à zéro. De plus, l'on devrait se souvenir que tout n'est pas répréhensible dans l'œuvre des nominaux.

§ II.

Cet infini est-il possible ?

Duns Scot (¹) ne voit aucune contradiction, aucune incompatibilité, dans la présence simultanée, totale et inamissible de toutes les perfections absolues dans un sujet unique. Conséquemment, il déclare que « cet infini est possible ». *Tunc conceptum entis infiniti non involvere aliquid impossibile et repugnans... constat.* S'il devait en être autrement, nous aurions sûrement conscience de cette « incompatibilité ». Si celle-ci devait avoir lieu, cela proviendrait, sans aucun doute, de ce que le concept d'être serait évidemment connexe à une manière d'être, ou « limitée », ou « reçue ».

Or, premièrement, la définition de l'être n'appelle pas de soi un « concret fini » — *nec de ratione entis est finitas* — puisque « être » est initialement synonyme d'*extra nihilum* au sens strict de l'affirmation d'une existence que le *mode d'être* posera, en regard de l'esprit et dans la réalité, en fonction de transcendance ou de dépendance. Duns Scot rappelle seulement ici que le concept d'être n'évoque pas indispensablement un concret limité, et que, par suite, il peut atteindre, dans un sujet unique, les proportions de l'infini. De ce premier chef, *l'être infini est possible*. C'est ce qu'il fallait démontrer.

(¹) Ibid.

Pourtant, la « preuve » ne porterait pas, si, par ailleurs, la « passivité » devait être inhérente au « concret » de l'être. Par « passivité », Duns Scot entend l'*abaliété*, vu que « passif », en langue de l'Ecole, veut dire « réceptif », et que, selon l'adage: *quidquid recipitur, ab alio recipitur*. Il apparaît clairement que la conception de « ce qui est » n'évoque pas de soi un mode d'être reçu. Et, conséquemment, l'*incausabilité*, sans laquelle il ne peut y avoir un « concret infini », n'est pas exclue du concept initial de l'être. Celui-ci est donc en même temps, en fonction possible d'*aséité* et d'*infinité*. De toutes façons, l'on doit conclure: *l'infini est possible*. Bien plus, l'esprit « se délecte et se repose à merveille » *in eo mirifice delectatur et conquiescit* — dans la contemplation de cette convenance sublime de l'aséité et de l'infinité se conjuguant dans la plénitude réelle du Sujet Unique et Transcendant!

A ceux que cette démonstration ferait songer à la preuve leibnitziennne de l'existence de Dieu, nous croyons devoir rappeler que le Maître franciscain limite en ceci strictement son point de vue à la question de nature. Quant à l'existence elle-même, on sait que, contrairement au dire des modernes, Duns Scot explique par *l'a posteriori* l'argument de S. Anselme.

Par ce qui précède, on voit clairement que l'infini est possible, pour la raison, toute simple, que l'infini n'est pas de l'indéterminé, de l'indéfini. Le Subtil exprime sa pensée avec précision et clarté. Comment ne pas se ranger à cette définition: l'infini est l'être, qui épuiserait, à l'exclusion de tous les autres, la possession simultanée, inamissible et

totale des attributs non connexes à un mode d'être limité ou reçu ⁽¹⁾!

Indemne du reproche d'indéterminisme — il faudrait dire agnosticisme — Duns Scot, plus moderne que S. Thomas dans le choix des expressions, nous montre la Majesté de Dieu, trônant sur l'inaccessible piédestal de sa transcendance absolue.

L'idée d'infini ainsi mise en relief, et vue la possibilité concrète d'un *être* répondant à cette même conception, il reste à solutionner la question de fait.

§ III.

L'Infini existe-t-il ? ⁽²⁾.

A la différence de saint Thomas ⁽³⁾, le Maître franciscain ne se demande pas seulement si — *probata eius existentia* — Dieu est infini. Sans doute,

⁽¹⁾ Cf. *Revue de philosophie* 1907 t. I, p. 247-258, l'article intitulé : *l'Infini confus*. Duns Scot a selon nous éliminé péremptoirement les trois difficultés qui, au dire de M. Dessoulavy, entourent la notion d'infini : 1° on ne peut le définir ; 2° l'infini ne se démontre pas ; 3° antinomies inevitables. Nonobstant ses bonnes intentions, M. Dessoulavy est insuffisamment qualifié pour opposer à M. Schiller, la conception scolastique de l'Infini.

⁽²⁾ Cf. MONTEF. *Summa*, p. I, q. 7. Art. I. *Report.* l. I. d. 2, q. 1. *Quodl.* q. VII. *De Primo Princ.* c. IV. *Metaph.* l. II. q. 6. et 13. Les remarques par lesquelles nous établissons notre parallélisme entre Duns Scot et saint Thomas se basent non sur le texte d'Oxford, mais sur une étude d'ensemble.

⁽³⁾ Loc. cit. Duns Scot (l. I. d. II. q. 1. Quaracchi, n. 251-259) prouve l'infini : 1° par le mouvement : Si ex se, et non virtute alterius movet, in tota ... virtute sua activa habet totum effectum suum simul, quia independenter ; ergo ... ; 2° par la puissance de créer : 3° par l'omniscience ; 4° par l'argument téléologique ; 5° par la perfection plénière ; 6° par la simplicité divine.

l'un et l'autre aboutissent au même résultat final, mais par des voies différentes. Esprit éminemment profond et clairvoyant, l'Angélique franchit d'un vol rapide les distances, plânant en quelque sorte par dessus les obstacles. Plus terre à terre, le Subtil tient à renverser les barrières qu'il rencontre sur son chemin, mettant au service de la « démonstration » la patience entêtée de l'esprit anglo-saxon. En d'autres termes, dans la solution des questions particulières, le dominicain nous paraît plutôt *déductif*. Par contre, le franciscain demeure obstinément *inductif*. Il ne dit pas : Dieu existe ; Il est par soi-même ; donc il n'a pu se refuser toutes les perfections absolues. Mais, faisant abstraction de l'existence de Dieu, il rétrécit, de propos délibéré, son horizon, en prenant son point de départ du concept d'infini, dont il discute au préalable la légitimité. Plaçant ensuite l'infini dans le réel, il se trouve en parfait accord avec saint Thomas pour situer cet « infini » en Dieu.

Cette différence de procédé devrait sans doute motiver chez nos contemporains une étude simultanée des deux « chefs » de la scolastique. Sans rien ôter à saint Thomas de notre légitime admiration, le recours aux textes originaux nous rendrait plus justes envers un autre « prince de l'Ecole » ⁽¹⁾,

(¹) On ne connaîtra parfaitement l'état de l'*Ecole à son apogée*, qu'autant que l'on étudiera comparativement l'une à l'autre les trois phases : 1. Alexandre de Hales et Albert le Grand ; 2. S. Thomas et S. Bonaventure ; 3. Duns Scot, et (comme se rapprochant davantage de sa méthode critique) Roger Bacon. Ce retour intégral à la *tradition scolastique* replacerait S. Thomas, dans son cadre naturel et servirait mieux les intérêts de l'*apologétique contemporaine*.

qui fut sans doute, un critique impartial des systèmes antérieurs, et nullement un adversaire de parti pris.

Pour revenir à notre démonstration, Duns Scot ⁽¹⁾ prouve que l'Infini est donné — ou ce qui revient au même, que Dieu est Infini, en faisant appel à l'autorité d'Aristote ⁽²⁾. On connaît l'adage : *operari sequitur esse*. Ce qui veut dire que l'opération est en proportion de la puissance de l'agent. De cette sorte, une opération limitée postule un efficient limité en nature et en puissance ; mais une opération infinie se réclame d'une cause illimitée en nature et en puissance. Duns Scot, à la faveur de ces prémisses, rappelle que, dans la pensée d'Aristote, le mouvement imprimé au monde par le premier moteur est éternel, et par suite, infini en durée. Sans doute, Aristote se trompe en ce qu'il suppose le « monde sans commencement ». N'empêche, poursuit le Subtil, que bon nombre de théologiens opinent pour la possibilité d'une création éternelle ⁽³⁾. Et ceci postule, de la part du Premier Moteur, une causalité illimitée.

Au demeurant ⁽⁴⁾, à supposer même que le mouvement mondial ait dû commencer de toute nécessité, on ne s'explique pas un *Moteur Premier*, qui reçoive d'un autre le mouvement qu'il imprime à toute chose. Que si ce « mouvement » a sa raison d'être dans le Premier Moteur même, il s'ensuit

⁽¹⁾ Cf. *Report.* I, d. 2, q. 3, n. 5. — *De primo principio*, c. IV, n. 15 et suiv.

⁽²⁾ ARISTOTE, *Phys.* VIII, text. c. 78.

⁽³⁾ Cf. *Etudes franciscaines*, 1913 notre étude : *l'Idée de création d'après saint Bonaventure et Duns Scot*.

⁽⁴⁾ *Oxon.* 2, d. 1, q. 3.

que celui-ci se donne, à soi-même, l'être en même temps que l'agir. Se donnant à soi l'être, il doit le posséder dans toute sa plénitude. Par suite, aucune perfection ne lui manque. Et parce que la plénitude de l'être entraîne la plénitude des perfections, conciliables avec un mode d'être illimité en tous points, le Premier Moteur devient, de ce chef, l'Infiniment Parfait. Donc, l'Infini existe, du fait qu'il y a un « Premier Moteur » (1).

On sera sûrement étonné de voir intervenir ici une « preuve » que Duns Scot avait omise dans sa démonstration de l'existence de Dieu. Duns Scot l'emploie pour conclure à l'infinité de l'Etre divin.

Le Subtil s'autorise, en second lieu (2), de l'omniscience de Dieu, pour affirmer une intelligence infinie; donc, un sujet Infini en tous points. L'acte de connaître en Dieu est immanent à la différence du mouvement allégué tout à l'heure. Cependant, la même prémisse légitime la conclusion en l'un et l'autre cas: *operari sequitur esse*.

Duns Scot appuie, en dernier lieu, l'Infinité de Dieu sur les trois preuves de son existence. Du moment que Dieu est le dernier aboutissant de la causalité seconde dans la succession des effiçiences et des fins, et qu'il est au sommet de l'échelle des

(1) Sur l'idée de mouvement selon Scot, l'on lira utilement la longue et remarquable étude *sur le mouvement absolu et le mouvement relatif* de M. Duhem, *Revue de philosophie*, 1907 à 1909. Pour compléter notre note de la p. 50, l'on retiendra que Duns Scot expose et utilise l'argument *Primi Motoris* également dans ses *Quaestiones subtilissimae*, l. XII, q. IV, *opera omnia*, Vives, t. VII, p. 663. *Report.* l. I. d. VIII, q. 3. n. II. *Opera omnia*, t. XXII. *De rerum Princ.* n. 29.

(2) *Oxon.* l. I. d. II. q. 2. Quaracchi, n. 251-258.

êtres, il s'ensuit qu'il n'a pas, ni ne peut avoir un « supérieur » ou un « égal ». L'infini étant, par définition, l'Unique et le Transcendant, il s'ensuit que Dieu est Infini du seul fait qu'il domine tout.

Ailleurs ⁽¹⁾, le philosophe irlandais discute l'argumentation de saint Thomas concluant à l'infinité en raison de l'immatérialité absolue de l'Etre transcendant ⁽²⁾. Duns Scot objecte que les « anges » sont de purs esprits, c'est-à-dire des formes sans matière, de l'avis même des « opposants » *secundum illos*. Puis il montre que toute « forme créée » est de toute nécessité limitée, antérieurement à toutes les combinaisons possibles, avec la matière commune. Notre docteur ne dit pas qu'il corrige saint Thomas. Faudrait-il, pourtant, lui en vouloir d'avoir redressé des expressions aujourd'hui inutilisables? — D'aucuns nous diront: — Tout cela est bien dit, mais on l'accepterait mieux d'un autre que Duns Scot!

Nous enregistrons l'aveu ⁽³⁾, et nous passons aux objections. Le Subtil en relève un certain nombre. Deux surtout attirent notre attention.

Première objection. — Duns Scot ⁽⁴⁾ après avoir montré que la présence de l'infini n'est aucunement éliminatoire du « concret fini », non plus que limitée par la co-existence de l'univers, oppose le raisonnement suivant:

⁽¹⁾ *Report.* I, d. 2 q. 3, n. 2.

⁽²⁾ S. THOMAS, loc. cit.

⁽³⁾ L'on nous a demandé: quel avantage retire la religion de ce genre d'études? A notre avis, il y aurait un réel profit à ce que ceux qui raisonnent de la sorte, n'accumulent pas enx mêmes les mensonges et les inepties sur le compte de l'un des plus puissants esprits, qui ont le mieux servi la cause religieuse.

⁽⁴⁾ *Oxon.*, I, q. 2, q. 1, n. 1.

« Ce qui n'est pas ici et là en même temps, est limité quant au lieu;

« Ce qui change selon le présent, l'avant et l'après, est circonscrit dans la durée;

« Ce qui opère ceci, et non pas cela, est réduit dans son opération; *et ainsi du reste*;

« Conséquemment, un être, qui serait soi-même, et non pas tel autre, serait borné dans sa nature;

« Par suite, Dieu, parce qu'il est souverainement un être déterminé, en raison de son Unicité absolue, n'est pas Infini ».

Duns Scot accorde qu'un être, situé ici et non pas là, en outre soumis à la durée, et enfin limité dans sa sphère d'opération, ne réaliserait aucunement une nature infinie. Et tel est, en effet, le cas de l'univers, évidemment circonscrit par l'espace et par le temps. Il n'en saurait être ainsi du sujet Unique et Transcendant. On ne peut pas même dire qu'il est circonscrit en soi — *in se* — car il est, de toutes manières, illimité. Et ainsi, Dieu remplit, de sa présence immense et éternelle, tous les lieux actuels et possibles, sans qu'il y ait en cela aucun commencement de sa part. Sans doute, il est contenu dans son essence, mais parce qu'il est la plénitude de l'être, sans sortir de soi-même, il est présent partout et toujours. En dehors de lui, tout est néant... Et le néant, c'est ce qui n'est pas... Or, il serait absurde d'arguer la limite en Dieu, pour cette raison absurde qu'il ne comble pas le néant!

Le Subtil insinue ces réflexions, encore plus qu'il ne les exprime. « Supposez, dit-il ⁽¹⁾, par impossible, un lieu infini et qu'un pareil lieu soit rempli par un

(¹) Ibid. n. 36.

corps également infini, s'ensuivra-t-il que, — ce corps étant ici, et non pas là, — vous puissiez dire : ce corps n'est pas infini. Non, vu que, dans cette hypothèse, le lieu, occupé par ce corps immense, serait infini ». — *A pari*, Dieu parce qu'il est infini n'est donc pas borné du fait qu'il ne sort pas de soi-même.

Deuxième objection. — N'y aurait-il pas contradiction à ce qu'un effet temporel émane d'une cause infinie ?

Duns Scot ⁽¹⁾ répond que, vue la liberté des manifestations extérieures du Très-Haut, Dieu peut, dans ce cas, agir et ne pas agir, faire ceci ou cela, causer des effets éternels ⁽²⁾ ou temporels. Affirmer le contraire, serait annihiler le libre arbitre de Dieu dans son action extérieure. Et ceci reviendrait, en fin de compte, à introduire dans la vie divine le déterminisme absolu.

Conclusion. — Etre infini, c'est avoir toutes les perfections illimitées dans un sujet unique et transcendant ;

Cet infini est possible ;

Dieu est cet Infini ;

Donc l'Infini existe.

⁽¹⁾ Loc. cit.

⁽²⁾ Au point de vue *rationnel*, il ne répugne pas qu'une *cause éternelle* produise des *effets éternels*. Aujourd'hui, cette supposition est rejetée par la plupart. S. Bonaventure s'était d'ailleurs nettement posé contre. L'on remarquera que saint Thomas (*Summa* p. I. q. 46. art. 3. De aeternitate mundi contra murmurantes), est aussi décisif que le bienheureux Scot eu égard à la gratuité absolue de l'oeuvre créatrice.

§ IV.

Quel rôle joue la notion d'infini?

Poser cette question, c'est, évidemment, rechercher les rapports de l'infinité avec les perfections absolues de l'Être divin.

Duns Scot distingue en Dieu deux sortes d'attributs; les uns, relatifs à l'*existence*; les seconds, au *mode d'être*. Et l'on doit noter cette différence, si l'on veut exprimer fidèlement la pensée du Maître sur un point, encore discuté de nos jours. Qui ne s'est, en effet, exercé à hiérarchiser dans son esprit les attributs divins et à les réduire tous en un seul qui, eu égard à notre connaissance abstraite, serait logiquement leur source commune? A la vérité, on se heurte ici à l'un de ces problèmes, sur lesquels il est aisé d'ergoter longtemps; car, prenant son point de départ de n'importe quel attribut transcendant, il est aisé de conclure à tout le reste.

Pourtant, il y a moyen d'aboutir à une entente commune, à condition de ne pas dévier la difficulté. De quoi s'agit-il en toute cette discussion? — On veut établir — nous dit-on, — la *raison formelle* ⁽¹⁾ de l'essence divine, laquelle une fois affirmée, Dieu est situé en fonction de transcendance vis à vis les créatures. En d'autres termes, on veut découvrir en Dieu un attribut qui, vu son existence, soit le premier à se greffer dans notre concept à cette affir-

(1) Cf. FRASSEN, *Scotus academicus* tom. I. p. 164 et suiv., Rome, 1900.

mation: Dieu existe, de sorte qu'il faille aussitôt dire: Dieu, eu égard à l'entendement humain, est tout d'abord *ceci* ou *cela*. — De plus, cet attribut, *connu le premier*, devra discerner Dieu des créatures, au point qu'il devienne le prédicat exclusif du sujet transcendant. — Enfin, il faut que tous les autres attributs absolus se posent manifestement, en regard de l'esprit, comme autant de postulats de l'attribut, qu'on pourrait dénommer, pour cette raison, *attribut global*.

Cet attribut existe-t-il? — L'infini, dans la pensée de Duns Scot, serait-il connu le premier en fonction de transcendance et de plus la source logique des prédicats absolus de l'Etre divin?

Il va de soi qu'on ne prétend dévoiler en rien les secrets de la vie divine. L'Etre de Dieu avec ses propriétés essentielles et ses opérations immanentes, nous échappe du tout au tout. Sans doute, nous ne pouvons ignorer que Dieu soit, par exemple, infini, omniscient, souverainement libre, immense, éternel? Nous affirmons ces « qualités » avec certitude et confiance. Pourtant, le *comment* de Dieu demeure enfoui pour nous sous les ténèbres d'un mystère impénétrable. Donc, nos investigations dans le domaine de la théodicée, ne peuvent qu'effleurer *par le dehors* l'objectivité de l'Etre Souverain. La tâche du philosophe est bien modeste: coordonner, selon un certain ordre logique, ces données quelconques, apparemment profondes, en réalité trop superficielles. Et c'est pourquoi, en présence de certaines curiosités, l'on est étonné des hardiesses de l'esprit humain. Fort heureusement, les scolastiques ont soin de nous prévenir que le point de vue de la théodicée est toujours relatif aux *données quel-*

conques de notre savoir tout humain. On peut, dès lors, s'aventurer en toute confiance, car l'examen de ce qui se passe en notre esprit, n'est-ce pas, après tout, l'objet le plus évident et le plus immédiat de l'observation psychologique?

Ceci posé, comment Duns Scot a-t-il échelonné la genèse de nos idées sur Dieu? ⁽¹⁾ La question des rapports de l'infini avec les attributs absolus n'a pas un sens différent. Sûrement, il était nécessaire de le rappeler, car il n'est pas rare qu'on se méprenne sur la portée exacte de cet audacieux *quaesitum*.

Duns Scot accorde manifestement la *priorité logique* aux attributs, dits *d'existence*: incausabilité, nécessité, aséité. Il découvre ceux-ci avant même d'avoir abordé la question de nature. Ils sont, du reste, la conclusion et le postulat immédiats de la preuve *an Deus sit*. Ils deviennent, de ce chef, le vestibule obligé de la théodicée. Dieu ne serait pas infini, s'il n'était une cause suprême, nullement subordonnée à une autre, mais recevant de soi l'être et l'agir. Par suite, notre science, abstraite de Dieu — *quid Deus sit* — commence évidemment par l'affirmation de l'existence indépendante, nécessaire et nullement reçue de l'Etre transcendant.

Certes, ces attributs d'existence ne sont pas directement en fonction du *mode d'être*. Ils se concluent par un artifice de l'entendement, qui découvre en

⁽¹⁾ Conceptus perfectior et simplicior nobis possibilis est conceptus entis simpliciter infiniti. Iste enim est simplicior quam conceptus entis boni, vel entis veri, vel aliquorum similium, quia infinitum non est quasi attributum vel passio entis sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis. Oxon. l. I. d. III. Quaracchi, n. 348.

eux comme autant « d'exigences rationnelles ». *A pari*, l'*ab alio* de la créature, abstraction faite des individus qui naissent et disparaissent sous nos yeux, dépasse aussi nos moyens d'expérience. De toutes façons, on ne peut pas dire que l'*abaliété* soit une modalité entitative des choses, non plus que l'aséité en Dieu. D'où il suit que lorsqu'on parle incausabilité, aséité, nécessité, on affirme implicitement que l'existence en Dieu est indistincte de l'essence, mais le « réel » de Dieu ne pénètre pas ces affirmations relatives à l'existence.

L'*aséité*, au sens de Duns Scot, est encore ce qui situe l'Etre divin, pris dans son essence, en fonction de transcendance vis-à-vis des créatures. Non pas que l'aséité soit en elle-même quelque chose de réel, puisqu'elle est par définition l'exclusion d'une cause, qui influencerait sur Dieu d'une façon quelconque. Donc, elle ne doit rien nous révéler de ce que Dieu est en nature. Elle est un attribut d'existence. Et tout est dit.

Pourtant, c'est en raison d'elle, que Duns Scot conclut ensuite à l'*infinité* et aux *attributs de nature*. Dieu ne serait pas, la plénitude de l'Etre, c'est-à-dira l'Infini et le Transcendant, s'il était par un autre. « Du moment, dit-il ⁽¹⁾, que Dieu est l'Etre par essence, il est infini. Etant par soi-même il prend pour lui tout ce qui a trait à la perfection absolue » de sorte qu'il réalise l'Etre en toute sa plénitude. « Il ne serait pas tel, s'il n'existait par soi-même », car les choses « qui reçoivent l'existence par un autre » la détiennent comme par morceaux. Par suite, l'*aséité* est quand même « ce qui constitue

(1) *Oxon.*, I, d. 2, v. 2, n. 10.

formellement l'essence de Dieu, — *revera est quod constituit essentiam Dei* ».

En présence de cette déclaration explicite. — on nous en avait d'ailleurs prévenu, — nous estimons que la pensée de Duns Scot fut quelque peu défigurée par maints scotistes. Frassen ⁽¹⁾ notamment, explique fort bien que l'aséité est un attribut d'existence, en ce qu'elle exclut de Dieu l'*ab alio*, mais il ne montre pas le *nexus* évident, qui relie l'infinité à l'aséité, de manière que celle-là devient un postulat de celle-ci. Nous remercions le Père Déodat de nous avoir signalé cette « méprise », encore qu'il nous eût été difficile de ne pas la rectifier à la lumière du texte.

Ainsi, c'est parce qu'il se donne à soi-même l'Etre que Dieu ne s'est refusé aucune des perfections susceptibles d'atteindre dans un sujet unique les proportions de l'infini. Ce dernier attribut, dans l'enseignement du Subtil, est le premier relatif au *mode d'être* et immédiatement connexe, dans l'ordre logique, aux attributs d'existence. Il voit ⁽²⁾ dans l'infini une « modalité entitative » de l'Etre divin. *Modus intrinsecus, quatenus fundat praedicationem in quale*. Il n'est pas, à proprement parler, une perfection que l'on puisse ou doive distinguer de la nature divine. Mais il exprime « la manière d'être essentielle à Dieu ». De sorte qu'il n'est pas une qualité positive que l'on dise de Dieu sans que l'infini y soit explicitement inclus. Aussi est-ce ce qui différencie le plus expressement Dieu des créatures. Il n'exprime, pas une comparaison comme lorsqu'on

(1) *Loc. cit.*

(2) *Ibid.*

dit *Être suprême*, car il est la désignation même de l'*Absolu* ⁽¹⁾. Jusque là, on ne sait rien de la nature intime de Dieu. Or l'infini n'est pas seulement une « exigence rationnelle » mais un *attribut de nature*. A la différence l'aséité, il dépasse l'expression du mode d'existence, et définit Dieu en sa réalité unique.

Les attributs qui, dans notre langue impropre, traduisent des modalités différentes, encore qu'indistinctes de l'Être divin — *a parte rei*, — sont autant de postulats de l'Infinité elle-même. Qu'on se réfère pour cela à la notion que Duns Scot a donnée de l'infini, et l'on conviendra que, eu égard au *concret* de Dieu, le concept d'infini détient selon lui un rôle prépondérant, que ne détruit point la priorité justement reconnue à l'aséité.

De fait, c'est par l'infinité, que Dieu — en regard du concret, — est un « Être » différent des créatures du tout au tout. « C'est en raison d'elle, que Dieu est souverainement Un; et devenant par suite, comme un océan immense, qui absorberait toute la substance, il ne saurait avoir ni un égal, ni un supérieur; car, sans cela, il ne posséderait pas toute la perfection possible; donc, Dieu est irréductible à plusieurs, parce que — Infini ».

Veut-on ensuite montrer que Dieu est omniscient, tout puissant, souverainement libre, immense, éternel, bon, juste, miséricordieux! La préoccupation de Duns Scot sera surtout de prouver que ces attri-

(1) *Oxon.* l. 1, d. 3, art. 4, n. 348. Quaracchi, 1902. Sicut ens includit virtualiter bonum et verum in se, ita ens infinitum includit verum infinitum et bonum infinitum et omnem perfectionem simpliciter sub ratione infiniti. *Oxon.* ibid.

buts sont susceptibles de s'affranchir de la limite inhérente aux choses créées. Etant tels, Dieu devra les posséder totalement, simultanément et nécessairement, en raison de son Infinité. Sûrement, celle-ci englobe exclusivement comme leur commune source, les propriétés quidditatives, réelles, concrètes. N'empêche qu'elle a sur tous les attributs de nature, une priorité logique, — et que, de plus, elle se retrouve en chacun d'eux en tant qu'elle exclut pour tous les « bornes » inhérentes à tout ce qui n'est pas Dieu.

Par ce qui précède, il appert clairement que le concept d'infini ne solutionne pas initialement la question *quid Deus sit*. L'aséité, pour Duns Scot, est bien l'attribut primordial. L'esprit la découvre avant que d'avoir liquidé la preuve d'existence. Et cela pour le simple motif, que les arguments sur lesquels s'appuie cette démonstration se terminent à un premier au dessus duquel il n'en est point d'autre.

Sans doute, affirmer que cet Etre Suprême est à soi-même la raison de son existence, n'est au fond que l'aperception mentale d'un nexus nécessaire entre l'incausabilité et l'aséité. Ces *attributs d'existence* ne sont pas, évidemment, des modalités constitutives de l'Etre divin. Mais, enfin, ce sont quand même des attributs réels et ils nous font de plus conclure aux *perfections de nature*.

Car, réfléchissant ensuite qu'un Etre, qui subsiste par soi-même, à dû s'attribuer la plénitude de toutes les perfections, on parvient logiquement au concept d'infini. Dieu, pris dans la « réalité », n'est transcendant aux créatures, que parce qu'il détient simultanément, totalement et nécessairement toutes les perfections illimitées. Conséquemment, c'est parce

qu'il est Infini qu'il diffère au *concret* du tout au tout de ce qui n'est pas lui-même. Tous les *attributs de nature* ont leur raison d'être immédiate dans le mode infini de l'Etre Unique.

Cependant, on ne doit pas oublier que l'Infini de Dieu, en regard de l'esprit, se conclut en dépendance d'aséité. D'où il suit que tous les attributs divins, soit directement, soit par l'intermédiaire du concept d'infini, émanent sans exception aucune de l'inausabilité, ou aséité. Ainsi, l'infinité, et par suite les attributs de nature, ne seraient pas si Dieu n'était pas *par soi-même*. Il n'est guerre possible, dès lors, d'insubordonner l'infinité, à l'aséité, comme l'ont tenté quelques-uns, se réclamant sans fondement de l'autorité de Duns Scot. Mais, l'infinité remplit quand même, en fonction de l'*objectivité divine*, un rôle où elle paraîtrait s'affranchir de la tutelle des attributs d'existence. Logiquement, il ne faut pas l'isoler de ceux-ci; car elle est leur « postulat rationnel », encore que par elle l'esprit soit mis en possession des perfections de nature.

Conclusion. — En résumé, Duns Scot soutient que la « transcendance de Dieu » est en raison directe de la perfection plénière de son être; donc, par l'*attribut* global qui a nom *infinité* ⁽¹⁾.

Mais, dans le processus de la connaissance, — et c'est ce qui importe surtout dans la solution de la question présente, — l'esprit découvre:

1° L'*aséité*, et les attributs, que postulent immédiatement les preuves d'existence;

2° L'*aséité*, à son tour, nécessite et prouve l'*in-*

(1) Cf. DUNS SCOT, *Oxon.* 1, d. 8, 9, 3. n. 18. — FRASSEN, *op. cit.*, tom. 1, p. 171 et suiv.

finité, comme l'attribut concret sans lequel Dieu ne pourrait pas être par soi-même;

3° L'*infinité*, devient enfin la source mère de tous les attributs de nature, lesquels seuls, dans notre concept, réalisent objectivement l'Être transcendant et unique.

En peu de mots, l'aséité caractérise l'existence; l'infinité est en raison du mode d'être. L'une et l'autre concourent, d'une certaine façon, à solutionner la question: qu'est-ce que Dieu?



CHAPITRE V.

La valeur du langage en théodicée.

Duns Scot s'est préoccupé de savoir si l'Etre de Dieu ne serait pas susceptible d'être nommé et quelle valeur l'on doit attribuer, dans ce cas, au langage en théodicée.

Il nous a semblé que l'exposé de ces deux questions offrirait comme une réfutation anticipée des attaques dirigées par l'agnosticisme contemporain contre la fixité des formules dogmatiques ⁽¹⁾.

§ I.

Dieu peut-il être nommé.

Demander si Dieu peut être nommé, c'est s'enquérir équivalement s'il ne serait pas objet de connaissance. Car, on conçoit de fait ce que l'on connaît, et le langage doit pouvoir exprimer ce qui est

⁽¹⁾ Mon point de vue étant très objectif, je laisse aux lecteurs le soin d'apprécier et de faire les applications.

objet d'intellection. De là, l'adage : *sicut aliquid intelligitur, ita nominatur*. Duns Scot ⁽¹⁾ demande seulement qu'on ne prenne pas l'*effatum* au pied de la lettre. Dieu nous étant rendu manifeste par ses ouvrages, il s'ensuivrait que sa « réalité » est, de toute façon, *inexprimable*. Toute la fonction du langage devrait donc se restreindre aux rapports de Dieu à l'univers, comme dans ces trois exemples : Dieu Créateur, Souverain Maître, Fin de toutes choses. On conçoit que cette restriction à base agnostique ne soit pas du goût de tout le monde.

Duns Scot a, sur la nature du langage, des idées personnelles, voire toute une *théorie*. N'arrive-t-il pas que la portée d'un mot outre passe l'ampleur du concept ? — « *Distinctius potest aliquid significari, quam intelligi* » ⁽²⁾. Pouvons-nous, avec nos moyens de connaître, percevoir nettement les substances créées, les « noumènes » de Kant ? — Non, cela n'est pas possible. — Si donc les « mots », dans l'usage, se substituent à ces « substances », la fonction du langage n'est pas rigoureusement subordonnée à la logique. Il est aisé d'en voir la preuve. Nos idées des choses sont trop souvent inadéquates, superficielles, bien près de zéro ; l'emploi du *substantif* est, néanmoins, expressif toujours du « tout » des choses. Duns Scot cite à l'appui l'étymologie supposée du mot latin : *lapis*, caillou. « La pierre est ainsi désignée, parce qu'elle blesse le pied » — *eo quod pedem laedat*. — Si l'expression était, en dépendance du concept, elle indiquerait non pas une « substance déterminée », mais un accident, survenu le jour où le pied d'un

⁽¹⁾ *Oxon.*, I, d. 22, q. 1, n. 1. Quaracchi, n. 901.

⁽²⁾ *Ibid.*

homme fut lésé par une pierre, circonstance qui motiva, de sa part, le choix verbal, depuis consacré par l'usage. Combien d'autres termes sont nés de la même façon. Pourtant l'intention était de nommer, moins les accidents, que la chose, elle-même de manière que la diversité des mots corresponde à la variété des êtres. Nous sommes, relativement au langage dans le cas de ce quelqu'un, qui prononcerait en présence d'un juif des mots hébreux, auxquels il n'entendrait rien lui-même. En serait-il moins compris à cause de cela? Semblablement, notre irréremédiable inaptitude à concevoir les « substances créées » n'empêche pas les mots de se substituer à elles. D'où il suit que le « langage », malgré son origine toute humaine, exprime plus de « réel » que n'en découvre l'entendement. « Je n'ai jamais visité Rome, remarque Scot, et pourtant le nom tout seul m'empêche de confondre cette ville avec toute autre ».

Notre science abstraite de Dieu ne peut donc pas devenir un obstacle au passage du « réel de Dieu » à son « expression ». La raison en est que *le langage est, non pas une équivalence de savoir, mais une substitution aux choses*. — Nomina imponuntur rebus, non conceptibus ⁽¹⁾. — Car, *nommer*, c'est aussi *définir*; or, définir, c'est dire ce qu'une chose est. Par suite, les noms se réfèrent directement aux choses, sans qu'il soit possible d'identifier les expressions aux concepts. Sans doute, on ne peut *dire* que ce qu'on a, auparavant, conçu; mais une fois *exprimés*, les *mots*, comme s'ils s'affranchissaient d'une tutelle, se relieut sans intermédiaire à la

(1) *Oxon.*, I, d. 27, q. 3, n. 19.

« chose » qu'ils nomment. — « Intellectus per cognitionem res apprehendit, quas exinde exprimit per nomina; *rei autem significatae per vocem, tam conceptus, quam nomen, sunt signa immediata* » (1). — En d'autres termes, dans la pensée de Duns Scot, les « mots » se forment bien consécutivement à l'acte de connaissance; mais, une fois établis, ils se subordonnent non pas aux « idées », mais aux « choses » par substitution directe. En un mot, ils sont, objectivement, non en vue du concept, mais en rapport direct avec les objets.

A la faveur de cette théorie, le Maître estime que l'*Etre de Dieu*, quoique réfractaire à la connaissance introspective, est cependant réductible aux formes du langage. Combien de paroles expriment par substitution des réalités, cependant reléguées dans un inconnu relatif! Ainsi, je puis, dans mon ignorance, faire dire à un mot ce qui est « mystère » en Dieu. — « Quemadmodum viator imponit nomen ad significandam substantiam, sub ea ratione qua ipsam non intelligit; ita pariter poterit nomen imponere ad exprimendam essentiam ut *haec*, sub qua ratione nequit illam ex naturalibus suis attingere » (2).

(1) Loc. cit. L'on remarquera que l'adage: *nomina imponuntur conceptibus*, introduit l'analogisme partout, à moins qu'on ne complète la doctrine de l'analogie par un minimum d'univocité. L'on éviterait ainsi de prononcer avec le P. Gardeil: « Au point de vue de l'existence concrète, on pourrait dire qu'il n'y a pas de dogme, mais des affirmations dogmatiques proposées et reçues ». N'en déplaise à ce savant auteur « une philosophie de l'affirmation humaine » comme philosophie du dogme, c'est trop peu. Cf. *Le Donné révélé*, p. 95.

(2) *Oxon.* I, d. 22, q. 1, n. 2. Quaracchi, n. 901. Duns Scot remarque avec raison que lorsque je nomme une substance, j'entends désigner un être latent sous tels et tels accidents. Pour.

— D'où il appert que le langage est transcendant à la connaissance. Les mots, faisant fonction du *réel*, participent ainsi de l'impénétrabilité des essences créées et de Dieu même. Il est conséquemment plus aisé de nommer Dieu en sa réalité transcendante, que de connaître par introspection le comment de la vie divine.

Le Subtil, après avoir élargi, de la sorte, le sens de l'adage : « sicut aliquid intelligitur, ita et nominatur », répond à diverses objections, d'où paraîtrait résulter une irriducibilité absolue de la réalité de Dieu, au langage humain.

Première objection. — Salomon ⁽¹⁾ dit : « Prononcez, si vous le savez, le nom de Dieu et de son Fils ». Serions-nous plus perspicaces ?

Dieu, est-il répondu, échappe objectivement aux prises de la raison. Il n'y a pas, en vue de Dieu, de passage direct de connu à connaissant. Nous le nommons dépendemment de la science abstraite que nous en avons. Par suite, le « concept » attaché par nous aux « expressions » n'est pas parallèle au réel de Dieu.

tant la particularité fondamentale, qui distingue les substances m'est inconnue de fait. C'est donc que le langage est coordonné à mes intentions encore plus qu'à mes idées. « Si, termine Scot, (l. cit. n. 902) ista propositio esset vera, quod nullum nomen potest alicui imponi distinctius quam intelligatur, haec tamen est falsa, quod nullus potest uti nomine distinctius significante quam ipse possit intelligere. Et ideo simpliciter concedendum est, quod multis nominibus uti potest viator exprimentibus essentiam divinam *sub ratione essentiae divinae* ». On ne saurait adopter contre le modernisme une attitude plus nettement dogmatique. La formule n'affirme pas seulement ; elle contient, encore que son contenu transcende l'intelligence humaine.

(1) PROV. XXX.

Deuxième objection. — Ce qu'on ne peut concevoir ne peut se dire. Or, Dieu est directement inconnaissable. Il est donc ineffable ⁽¹⁾.

Duns Scot reconnaît que Dieu est inexprimable, au sens qu'on vient d'expliquer. Il ajoute qu'on ne songerait pas à nommer un être, dont on ignorerait l'existence. Il en va autrement si cet être est connu d'une certaine façon. Il est, dès lors, susceptible de passer dans la langue et, parce que la substitution du « nom » à la « chose nommée » est la raison d'être du langage celui-ci paraît plus adéquat au réel que nos misérables idées. A ce point de vue, les « expressions » de la théodicée se coordonnent, non pas à notre connaissance imparfaite de Dieu, mais au mode d'être transcendant de la nature divine, selon que Dieu se connaît lui-même et en conformité avec la vision des saints ⁽²⁾.

§ II.

Valeur des noms divins.

Duns Scot distingue, en théodicée, deux catégories de *noms* : les uns, relatifs à ce que Dieu est essence, attributs ; les autres, expressifs des rapports

⁽¹⁾ *Oxon.*, I, d. 22, q. 2, n. 1. Cf. Montef. p. 1 q. XIII. art. 1.

⁽²⁾ *Ibid. Report.* I, d. 22, q. unica. L'on comprendra que de cette façon, l'on s'explique mieux comment j'arrive progressivement à une intelligence plus exacte des formules, sans que celles-ci aient à varier dans leur expression et dans leur contenu. Je ne dirais pas absolument : « Grâce au sens commun, l'homogénéité substantielle des énoncés dogmatiques et de la vérité révélée est assurée ». Gardeil, *Le Dogme Révélé*, p. 86.

de l'univers à Dieu. Seuls, les noms de la première catégorie ont une valeur objective de définition.

Les noms relatifs à l'objectivité de Dieu sont de deux sortes. Les premiers désignent l'*Essence* ou la *Nature*; les seconds, les *attributs absolus* de l'Être divin.

1° — *Expressions relatives à l'Essence ou à la Nature de Dieu.* — Duns Scot démontre, au préalable, la possibilité de nommer Dieu en sa « substantiabilité », ou plus exactement dans son *Essence* ou *Nature*. Prenant son point de départ des perfections divines, il explique qu'on doit les concevoir comme des « qualités inhérentes à un même sujet, qui n'est pas un *attribut*, mais une *réalité*, l'*Essence même* de Dieu ⁽¹⁾. L'*essence* ou la *Nature* en Dieu, une fois connue, il est possible de la ramener aux signes du langage. Ainsi lorsque je prononce: Dieu est Vie, j'entends que Dieu possède la vie en sa plénitude et que pour lui « Vivre, c'est Être »: cui non est aliud vivere, et aliud esse, sed idem esse ac vivere ⁽²⁾. Dieu est déjà nommé en sa nature transcendante.

S. Thomas tient à peu près le même langage. Tant que les mots sont expressifs des attributs positifs, « ils signifient, dit-il ⁽³⁾, la substance divine, à l'exclusion de l'élément représentatif ». Huiusmodi nomina significant substantiam ... sed deficiunt a repraesentatione ipsius ». Tous deux maintiennent que ces « noms » ne sont pas seulement expressifs de simples rapports de cause à effets. D'aucuns, et parmi

⁽¹⁾ *Oxon.*, I, d. 3, q. 2, n. 5. Cf. *Quodl.* q. I. *Montef.* ibid.

⁽²⁾ S. AUGUSTIN. *De Trinit.* l. VI, cap. ultimum.

⁽³⁾ S. *Th.* p. I, q. 13, art. 2.

eux le rabbin Moyses avaient auparavant opiné que Dieu est dit *vivant, bon, saint, juste*, en ce qu'il est la source de la vie, de la bonté, de la justice, de la sainteté, dans les créatures. S. Thomas, à la différence de Duns Scot, n'admet pas la transcendance des mots aux concepts: voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus ⁽¹⁾. Le langage est selon lui au service de la logique et la compréhension des mots égale la compréhension des concepts, ni plus, ni moins. Dans ce sens, l'Angélique ne doit pas reconnaître aux « *noms* » de la théodicée une valeur de définition proprement dite: praedicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut creaturae imperfecte eam repraesentant ⁽²⁾. On conçoit que le sens des mots soit élargi ou restreint, selon qu'on voit en eux une substitution directe aux « choses » ou aux « idées ». Duns Scot, établissant les termes parallèlement au réel, retient que notre connaissance de Dieu n'atteint pas la portée objective du langage. S. Thomas met strictement celui-ci au service de notre connaissance quelconque de Dieu et des choses, L'opposition est manifeste. Mais, du moment que, de part et d'autre, on admet le vide représentatif inhérent à notre science abstraite de Dieu, on doit pouvoir ergoter à son aise sur la valeur définitive des mots.

Dieu, en sa réalité transcendante, n'étant aucunement inexprimable, on peut se demander *quels noms sont en fonction unique de l'Être souverain?* — S. Thomas ⁽³⁾ estime que, au point de vue du sens

⁽¹⁾ *Loc. cit.* art. 1.

⁽²⁾ *Ibid.* art. 2.

⁽³⁾ *Ibid.* art. 3.

attaché strictement aux noms divins, la question ne comporte pas une solution nettement affirmative. Cependant, *a parte rei significatae*, il accorde que certaines expressions sont en fonction exclusive de Dieu. Quantum ad id quod significant, proprie competunt Deo; quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo. — Duns Scot n'a pas besoin de ces restrictions. Du moment que, selon lui, le langage est affranchi de la prédominance des concepts, les « noms » en théodicée sont adéquats au *réel* et, par suite, strictement appropriés à l'Etre divin. « *Nomina per se significant ea quae proprie et formaliter reperiuntur in Deo; ergo eiusmodi nomina vere et proprie de Deo dicuntur* »⁽¹⁾. Duns Scot reconnaît la même portée objective aux « formules », empruntées des attributs absolus. Omnium perfectionum simpliciter nomina⁽²⁾.

Pour en venir à notre question, on doit surtout considérer, comme expressifs de l'*Essence* ou *Nature*, le mot « *Dieu* » et cet autre par lequel le Tout-Puisant s'est nommé lui-même : l'*Etre* »⁽³⁾.

Duns Scot⁽⁴⁾ pose, tout d'abord, la question suivante : « *utrum hoc nomen Deus sit nomen naturae?* » Sa réponse est nettement affirmative. L'argument d'autorité est emprunté à Saint Ambroise⁽⁵⁾ et à Boèce⁽⁶⁾. « La nature de Dieu, poursuit le Subtil, c'est l'Etre Infini, l'Etre par essence, tout

⁽¹⁾ *Oxon.*, I, d. 8, q. 4, n. 6.

⁽²⁾ *Ibid.*

⁽³⁾ Si l'on tient compte du chapitre précédent, il en faut dire autant de la parole : *L'Infini*.

⁽⁴⁾ *Oxon.*, I, d. 22.

⁽⁵⁾ *De fide ad Gratianum*, c. 1.

⁽⁶⁾ *De Trinit.* l. 1, c. 6.

l'Être, non réduit, non réduisible à plusieurs, de manière qu'il est souverainement *un seul*, à l'exclusion d'un semblable ou d'un égal ». C'est cet Être qu'on entend désigner, quand on dit *Dieu*. Duns Scot en conclut que ce « nom » appartient exclusivement à *un seul*. Car « si l'homme est homme par l'humanité, si l'essence créée est ce qui spécifie les êtres, Dieu est Dieu par la divinité. — Homo est humanitate homo, et omne ens est tale creata quidditate; ita Deus est Deus deitate » (1). Toutefois, l'homme, parce que son être est limité, est nécessairement plusieurs, et par suite l'essence humaine est commune à tous les individus de l'espèce. Dieu, au contraire, en raison de sa Plénitude, est inévitablement *un seul*, et, par suite, quand on dit *Dieu*, l'on exprime strictement l'*Être Unique*. « Dei natura nequit esse in alio extra Deum: et, per consequens, *Dei nomen*, eius naturae de se individuae, significativum erit » (2).

Duns Scot n'ignore pas l'emploi abusif de ce *nom sacré*. Ne prononce-t-on pas que les chrétiens, constitués en grâce, sont divinisés en Dieu? Mais, la grâce n'est pas, à proprement parler, une « participation à la nature de Dieu », vu que c'est un « don créé » et que la présence de l'Esprit Saint, dans les âmes justes, se fait sans identification d'aucune sorte. Duns Scot explique qu'il s'agit seulement de rapports spéciaux (*consortium*) en tant que la « grâce » et la « vision faciale » sont une certaine communication avec Dieu. Celle-ci ne « déifie » pas l'homme; elle ne l'identifie pas à Dieu. On dit seu-

(1) MONTEF. p. I, q. 13 art. 9.

(2) *Ibid.*

lement, dans un sens équivoque (*aequivoce*) que le juste est comme *divinisé* pour montrer par là l'excellence du don de grâce. Il en va de même (*servatis servandis*) des idoles, animaux, plantes, auxquels les païens rendaient sottement les hommages réservés au Très Haut. A supposer que le chrétien et le païen se fissent une conception identique des attributs de la divinité, l'adorateur d'idoles errait néanmoins, en situant hors du vrai Dieu la « majesté adorable ».

S. Thomas voit une certaine *analogie* entre ces différentes acceptions ⁽¹⁾. Duns Scot rejette cette appréciation. « Le nom de Dieu, selon lui, s'emploie, dans un sens pleinement équivoque, en tant qu'il s'applique simultanément à Dieu, au chrétien justifié et aux fausses divinités. *Dei nomen omnino aequivoce* dicitur de ipso Deo, et de illo quod dicitur Deus per participationem et secundum opinionem » ⁽²⁾. Quelle que soit, d'ailleurs, l'analogie ⁽³⁾ il la juge de nulle valeur, dès qu'il s'agit de nommer Dieu en sa réalité infinie.

⁽¹⁾ I, q. 13, art. 10.

⁽²⁾ *Oxon.*, I, d. 29, n. 1.

⁽³⁾ Duns Scot admet deux sortes d'*analogies* : l'une, d'*attribution* ; l'autre, de *proportion*. L'*attribution* a lieu lorsqu'une même qualité est dite de plusieurs en fonction d'un même sujet. Soit, par exemple, la *santé*. On dit que l'animal est sain, parce qu'il possède la santé ; de la nourriture, qu'elle est également *saine*, parce qu'elle entretient la santé de l'animal ; une couleur saine indique la présence de la santé dans l'animal. L'*attribution* se fait, soit par *équivoque* comme dans le cas cité ; soit par *univocité* : genres, espèces. — L'analogie est dite de *proportion*, lorsque des qualités dissemblables participent du même *nom*, en vertu d'une certaine participation plus ou moins rigoureuse à un même prédicat : ainsi l'*être* est dit de cette façon de Dieu, de la sub-

Le mot *Dieu*, pris dans son sens propre, est strictement employé pour désigner l'essence ou la nature de l'Infini. Il en faut dire autant d'un autre expression : « J'estime, dit Scot ⁽¹⁾, que, de tous les noms divins, le premier est celui-ci : l'Être ». Ces paroles sont empruntées à S. Jean Damascène. Duns Scot les fait siennes : 1. parce que le Très-Haut a dit de lui-même : « Je suis l'Être » ; — 2. parce qu'en Dieu « l'essence est indistincte de l'existence, à la différence des créatures », dont les essences n'existent pas nécessairement. Sans cette identification, il ne serait pas Acte Pur, Être Absolu. N'étant plus par soi-même, il deviendrait par un autre. Mais se donnant à soi-même l'existence, il possède l'être dans la perfection plénière, qu'un seul peut atteindre. « Dieu, dit S. Augustin, parce qu'il est *Être* selon toute la portée et la vérité de cette expression, se nomme plus exactement *Essence*. — Deus, cui pro-

stance et de l'accident, en ce que Dieu est l'Être nécessaire et total, et donc plus *être* que la substance ; celle-ci est constituée en elle même dans la dignité d'être : par suite, elle est plus *être* que l'accident, dont le propre est d'habiter dans la substance. Cf. DUNS SCOT, *Super prædicam*, q. 9. n. 4. *Elench.* q. 15. *Oxon.*, I, d. 3, q. 3. — d. 8, q. 9. FERNANDEZ, *Lexicon*.

A la faveur de ces distinctions, il paraîtrait aisé de concilier Duns Scot et S. Thomas, en démontrant que, dans la pensée du dominicain, l'analogie du mot DIEU, appliquée à l'Infini, au chrétien et aux idoles, est une analogie d'attribution par équivocation. « Manifestum est quod alia et alia est significatio nominis ; sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis ». *Summa theol.* I, q. 13, art. 10. Dans sa *Somme aux Gentils*, l'Aquinatense retient surtout que « in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi imperfectio invenitur, quae Deo non competit » l. I. c. XXX.

(1) *Quodl.* q. I, n. 3. — q. 7, n. 29.

priissime et verissime convenit esse, verissime dicitur *essentia* » (1). S. Anselme n'est pas moins décisif: Dieu, confirme-t-il, parce qu'il épuise en soi tout l'Être, est comme un océan infini et illimité de substance. « Totum in se comprehendens habet esse, velut quoddam pelagus substantiae infinitum et interminatum » (2).

« Être par essence, conclut le Subtil (3), Être total, souverainement Un par le nexus d'une nécessité éternelle, Être Infini, voici bien le *nom* le mieux approprié et le plus exact pour signifier Dieu! ».

2. — *Noms empruntés des attributs divins.* — Ceux-ci sont de deux sortes, suivant que, prenant son départ des créatures, on solutionne la question *Qu'est-ce que Dieu* par exclusion « via negationis » ou par affirmation « via affirmationis ».

En regard des attributs négatifs, il apparaît clairement que l'Être de Dieu n'est pas l'être des créatures. L'aséité, l'immutabilité, l'éternité, l'immensité, l'unicité, l'infinité (4) sont, par définition, des qualités transcendantes de l'Être divin, où l'univocité n'a point de part. *A parte rei*, les attributs affirmatifs sont analogues, en ce sens que Dieu est infiniment ce que les créatures sont d'une manière bornée. Seulement, *dans l'idée inconcrète*, ces propriétés non nécessairement liées à un mode d'être déterminé, peuvent s'appliquer, *prout vox sonat*, à

(1) *De Trinit.* l. 7, cap. 4.

(2) S. ANSELM, l. I.

(3) *Quodl.*, q. 3, art. 3 et 4.

(4) L'infini peut s'entendre dans un sens négatif, en ce qu'il est aussi synonyme de non limité.

Dieu, et aux créatures. Tant que l'on n'envisage pas ces *propriétés* dans le concret, il y a *univocité ou indétermination logique*. Ici, le point de vue est strictement *réel*; et, dès lors, tous les attributs, quels qu'ils soient, sont nécessairement transcendants comme Dieu. D'où il suit que les « noms » se substituant aux *attributs concrets*, il devient impossible de comparer ⁽¹⁾ les perfections de Dieu aux qualités créées de même nom. Et ceci veut dire que tous les *noms attributifs* sont exclusivement utilisables pour désigner Dieu.

Duns Scot se demande surtout: « *utrum nomina dicta de Deo sint synonyma*. Cette synonymie fait évidemment défaut entre les noms de la première (essence, attributs) et ceux de la dernière catégorie (relations de Dieu à l'univers). De plus, il est difficile de ne pas discerner les unes des autres les expressions, suivant qu'elles expriment l'essence ou les attributs. Sûrement, la bonté, la sagesse, l'omniscience et toutes les perfections absolues de son Etre sont indistinctes en Dieu de la nature ou essence. Mais, dans l'intention de celui qui parle, les *noms attributifs* n'ont pas l'ampleur des termes expressifs de l'essence. Et bien que ce soit là pur artifice de l'esprit, les expressions ne sont pas proprement synonymes; car, elles signifient, tout d'abord, soit toute l'essence, soit tel attribut.

Le Subtil n'admet pas qu'on dise: ⁽²⁾ « Toutes les perfections en Dieu préexistent unies et identi-

⁽¹⁾ L'analogie de proportion est une certaine comparaison, qui a pour fondement la neutralité du concept de la perfection, mentalement isolé des modalités concrètes.

⁽²⁾ *Oxon.*, I, d. 3, q. 4.

fiées en une seule à laquelle se réduisent tous nos concepts ». Sans doute, l'essence en Dieu est une et indistincte des attributs, mais s'ensuit-il que nous discernions ceux-ci les uns des autres sans aucun fondement réel? Non pas! Car ⁽¹⁾ « les perfections en Dieu se différencient entr'elles, de par leur nature même, indépendamment de tout acte de connaissance. Il ne se peut pas que, prises en elles-mêmes la *sagesse* soit la *bonté*, vu que ce sont deux qualités différentes ». Les docteurs prouvent les attributs l'un par l'autre, non sans s'imposer un grand effort d'esprit! Temps perdu, si les attributs ne sont que les dénominations multiples d'une qualité unique! On dit bien que Dieu possède de fait toutes les perfections que l'Infini peut avoir. Or, comment identifier, par exemple, l'acte de volonté à l'acte de connaissance? Le vouloir est libre dans une certaine mesure; la science est nécessaire; le vouloir d'exécution est plus restreint que l'aptitude causale du Premier Efficient. Les attributs en Dieu sont donc distincts, quoiqu'indivis, sans qu'on ait le droit d'affirmer que *sage*, en Dieu, est identique à *bon* ⁽²⁾.

Duns Scot, en d'autres termes, veut que les attributs divins, dans la réalité comme dans le concept, aient une certaine présence. Sans porter at-

⁽¹⁾ *Ibid.*

⁽²⁾ L'emploi de la distinction, formelle ou virtuelle, en théodicée, pourrait se restreindre à l'intelligence et à la volonté, et l'on ramènerait ainsi respectivement à l'une ou à l'autre les attribus opératifs selon qu'ils se réfèrent à la science ou au vouloir. Les attributs non opératifs, ainsi que cela été exposé pour la notion d'infini, s'identifieraient à l'essence, en tant que modes indistincts d'elle et indistincts l'un de l'autre. C'est d'ailleurs ce qui doit résulter de l'étude attentive des textes.

teinte à la *simplicité absolue* de la nature divine, il estime que, même en Dieu, la justice est irréductible à la bonté, le savoir au vouloir, l'acte libre à l'acte nécessaire. La variété des *concepts* et des *expressions* est, par suite, en correspondance du réel divin. M. Sertillanges ⁽¹⁾ est en pleine opposition avec le Subtil, quand il prononce : « La valeur de définition de tout ce que nous pouvons dire de Dieu est nulle ». Mais, il interprète fidèlement S. Thomas pour qui « les noms signifient tout d'abord nos pensées » ⁽²⁾. Le point de départ de l'opposition scotiste, sur toute cette question provient de ce que, pour le Subtil, « les noms signifient directement les choses », et autant que cela dépend de leur « valeur de définition », ils sont adéquats au réel. D'où il suit que, le langage une fois constitué, *la compréhension des mots nous dépasse autant que celle des objets eux-mêmes*.

Sur ce point particulier de la *non-synonymie des noms divins*, Duns Scot s'écarte de S. Thomas ⁽³⁾ en ce que le franciscain reconnaît à ces expressions une substitution réelle à des *propriétés, qui sont dites de Dieu*, non par artifice pur de l'entendement, mais avec *fondement objectif proprement dit*, en ce que les qualités absolues sont en Dieu plus réelles qu'en nous, puisqu'elles atteignent l'Infini.

Duns Scot introduit donc, en théodicée, la distinction connue sous le nom de *distinction formelle*. Que d'encre, on a gaspillé inutilement autour de

⁽¹⁾ *Revue de phil.*, 1906, f. I., p. 160.

⁽²⁾ *Ibid.* p. 153.

⁽³⁾ Si l'on tient compte de notre précédente note, (p. 216) on s'aperçoit bien vite que l'écart de Duns Scot à saint Thomas est en réalité moindre que paraissent l'insinuer dans le texte.

cette distinction ! Les anciens reprochaient à Scot de renouveler ainsi l'erreur de Gilbert de la Porée ! Les modernes se demandent ce que cela veut bien dire ? Aux uns et aux autres, je pose cette simple question : Admettez-vous que, dans la connaissance, la justice est irréductible à l'immensité, la bonté à la toute puissance, et ainsi des autres attributs absolus ? Accordez-vous que Dieu possède infiniment toutes ces qualités ? Toute la difficulté est là. *Niez* avec M. Sertillanges, il n'y a plus de distinction formelle ; *affirmez*, au contraire, que la diversité des noms divins se subordonne à la présence inconfuse et indivise en Dieu des perfections infinies, et l'accord n'est plus à faire. La distinction formelle est proprement une démarcation de compréhension entre deux ou plusieurs idées, source d'irréductibilité dans la connaissance, mais fondée, au préalable, sur la préexistence objective des éléments de compréhension. Pour ma part, je tiens assez peu à la « formule même », mais si la philosophie la plus sûre, ainsi qu'on l'affirmait naguère, est celle-là même qui accorde le plus au *sens commun*, on conviendra que, présentement, *le plus subtil* n'est pas celui qu'on pense.

Dérouté par la métaphysique, M. Sertillanges trouve « la révélation du Christ autrement précieuse que les spéculations des philosophes » ⁽¹⁾. Mais, peut-être, a-t-il quelque peu forcé la note, en excluant de la théodicée thomiste « toute valeur de définition, par rapport aux formules où le divin s'exprime » ⁽²⁾.

⁽¹⁾ *Ibid.*, p. 162.

⁽²⁾ P. 162.

Au fond, l'opposition entre Duns Scot et S. Thomas porte strictement sur la « valeur de définition » des *mots*, en ce que les deux opinions situent autrement leurs prémisses :

S. Thomas : *nomina imponuntur conceptibus* ;

Duns Scot : *nomina imponuntur rebus*.

Conséquemment :

a) S. Thomas dira ⁽¹⁾ : « nomina quantum ad id quod significant, proprie dicuntur de Deo » ; en quoi il est d'accord avec Scot sur le fond. Mais, où l'entente cesse, c'est lorsqu'il ajoute : « quantum vero *ad modum significandi* non proprie dicuntur de Deo ».

b) Duns Scot ⁽²⁾, suivant une autre voie, conclut à son tour : « omnium perfectionum simpliciter nomina *per se* significant ea quod *proprie et formaliter* reperiuntur in Deo ».

Le hasard du souvenir, ou, si l'on veut, l'association des idées, nous a fait délaissier un instant le texte même de S. Thomas pour la prose élégante de M. Sertillanges. Celui-ci abuse peut-être légèrement de la magie des mots. Sérieusement, est ce par « effort de génie » qu'il veut « désessencier » Dieu... pour « se tenir sur la crête » ? Et croit-il vraiment que, en respectant cette « essence », on doive opter inévitablement entre « l'agnosticisme orgueilleux » et « l'anthropomorphisme enfantin » ?

Dans sa réponse aux objections, Duns Scot ⁽³⁾ a soin de proclamer que les attributs divins sont *une seule et même réalité* avec l'Essence de Dieu,

⁽¹⁾ P. I, q. 13, art. 3.

⁽²⁾ *Oxon.* I, d. 8, q. 4, n. 6.

⁽³⁾ *Quodl.* q. I. — *Oxon.* I, d. 8, q. 4, n. 25.

qu'ils s'en distinguent cependant en ce que, pris à part, ils n'expriment pas toute l'essence, et parce qu'ils motivent par eux-mêmes, « *ex natura rei* », l'irréductibilité compréhensive, soit *la valeur de définition* des concepts et des noms. Cependant, les noms, se substituant au « réel de Dieu », il est quand même vrai que *balbutiendo, ut possumus, excelsa Dei resonamus*.

§ III.

Rapports de l'univers à Dieu.

L'univers résulte de Dieu comme l'effet de sa cause. Par suite, Dieu est appelé, à juste titre, *l'Auteur de tout*. L'ouvrage est attribué, de plein droit à l'ouvrier. Le monde est ainsi la propriété de son Créateur. De là, cette autre expression : *Dieu est le Maître de l'Univers*. Enfin, ce qui, de soi même, est *pur néant*, reçoit incessamment par sa cause efficiente l'être et l'agir. Donc trois relations principales de l'univers à Dieu : la *création*, le *gouvernement*, l'*action*.

Il n'entre pas, dans le dessein de cette étude, d'empiéter sur le domaine réservé de la théologie, où l'Incarnation, la Rédemption, la grâce, la prédestination nous découvrent, dans un ordre supérieur, ce que j'appellerais *les rapports révélés de Dieu à l'homme*. Ces questions dépassent en effet la compétence du philosophe. On ne saurait les traiter simultanément dans un chapitre de la théodicée, sans s'exposer à manquer, sinon de clarté, du moins de méthode et de précision doctrinale.

Abstraction faite de la révélation, nous savons que Dieu est *créateur, souverain* et *pourvoyeur* de toute la nature. *Ces noms ont-ils quelque valeur de définition ?*

Il est hors de doute, que ces « expressions » ne définissent rien. Ce sont, avons-nous dit, de « purs rapports de l'univers à Dieu ». Donc, ils n'affectent en rien la réalité transcendante. On peut même les *nier* ou les *affirmer* à son aise, sans que l'Être de Dieu soit accru, non plus que diminué d'un atome. Il est vrai de dire : Dieu est créateur ; et il serait inexact de prononcer : Dieu n'est pas créateur. Mais ces jugements ne définissent pas Dieu. Ils n'ont pas, pour tout dire, la portée du jugement analytique. Si le monde n'était pas, ces propositions seraient évidemment fausses. Ne sont-elles pas, d'une certaine façon, conditionnées par le fait contingent ? Dieu, par les décrets libres de sa volonté, est bien en toute rigueur *créateur* ab aeterno. Mais cette *volonté* ou *aptitude causale*, « relatio aptitudinalis », dépasse indéfiniment les limites de ce que Dieu opère de fait « relatio actualis ». Par suite, elle n'est pas un rapport *ad extra*, mais elle s'identifie à la Toute-Puissance même, qui est indistincte de Dieu.

La *création*, au sens usuel, est strictement un rapport d'effet à cause. Ce rapport entraîne évidemment un lien de dépendance. Par suite, il est *réel* dans la créature. Il est *comme tel* inexistant en Dieu. S'il y avait en lui coordination nécessaire de cause à effet, Dieu manquerait de *libre arbitre* dans ses œuvres extérieures, et se réduirait, selon les goûts, à *l'optimisme* ou au *pessimisme*. Mais un Être unique, infini, transcendant, ne se réfère à aucun autre. Il est en dehors et au dessus de tout. Pas de paral-

lélisme possible, pas de lien nécessaire de Dieu à l'univers! Il est Indépendant! Et tout est dit.

Dieu est donc *Créateur*, conséquemment au rapport temporel d'effet à cause. Il y a plus ici que l'invention d'un *mot nouveau*, pour exprimer une qualité éternellement préexistante. Qu'on ne confonde pas, comme on l'a fait, l'*aptitude à créer* et la *création* elle-même. « Aliqui admittentes in Deo *novam appellationem* ex tempore, negant *novam relationem* dici de illo » (1). L'une n'est pas l'autre : celle-là, « *relatio aptitudinalis* », est éternelle ; celle-ci, « *relatio actualis* » est sise dans le temps. Le monde est devenu un certain jour. A partir de cet instant, il se trouva placé sous la *toute dépendance* de la Cause Productrice. Le nom de *créateur* est en conséquence de cette soumission absolue de l'univers à Dieu. *Nom* et *chose* ont donc un point de départ commun.

S'ensuit-il que Dieu ne soit pas réellement Créateur? Oui, Dieu est Créateur. Qu'on ne dise pas dès lors que les *rapports* de la créature à Dieu sont *dénominatifs*, de *pure raison*. Sûrement, il n'y a pas de coordination de Dieu à l'univers. C'est entendu. Dieu est totalement distinct de l'ordre créé. « Deus est extra totum ordinem creaturae » (2). Expliquons-nous! Il y a *ordre* et *ordre*, *rapport* et *rapport*, Il y a, par exemple, relation entre ce qui précède et ce qui suit, sans que le premier soit lié au second. Dieu est premier de bien des manières. En tant que Créateur, Il précède le créé comme la cause son effet. Les preuves de l'existence nous l'ont montré au faite de la causalité d'efficiencia, de fin, d'émi-

(1) *Oxon., loc. cit.*, n. 3.

(2) *Ibid.* n. 8.

nencé. Cela est évidemment quelque chose. Il y a donc, en un sens, une certain ordre ou préséance de Dieu à l'univers.

Je dis, *en un sens*, car ⁽¹⁾, autant qu'on considère Dieu, le passage du néant à l'être ne motive pas un « rapport », autre que celui qui existe, de toute éternité, entre les décrets libres et les futuribles. Cependant, l'*abaliété* de la créature, sa dépendance concrète de Dieu, ont commencé de fait au moment où à rien succéda quelque chose. Cette dépendance, fondée sur l'*ab alio*, remonte jusqu'à Dieu et justifie dans le langage les expressions connexes aux rapports de l'Incréé au créé : création, souveraineté, providence. Ce qui veut dire que les choses finies sont incessamment produites, gouvernées, mues par leur Auteur. S. Augustin avait déjà précisé cette vérité, en disant que « le nom de *Créateur* est relatif à un caractère inhérent à la chose créée » ⁽²⁾. Dieu n'est, de ce chef, modifié en rien. S'il y a « commencement », ce commencement est situé hors de Dieu. En d'autres termes, il y a bien une coordination nécessaire de l'univers à Dieu, puisque sans l'acte créateur le monde ne serait pas : mais cette coordination va de bas en haut. Elle monte et ne descend pas.

Duns Scot, sur toute cette question, s'écarte apparemment de l'Aquinate. S. Thomas ⁽³⁾ veut un « rapport de raison ». Duns Scot prétend que l'acte créateur influe de fait sur la créature et le lien de

⁽¹⁾ Cf. *ibid.* n. 9. — *Report.* 1, d. 30, q. unica, n. 3. — *Metaph.* l. V, q. 11.

⁽²⁾ *De trinit.* l. 5, c. 15.

⁽³⁾ 1, q. 13, art. 7.

la créature à Dieu n'est donné que conjointement à l'acte créateur. Seulement, le point de vue de S. Thomas est quelque peu différent. L'étude du contexte a bientôt anéanti l'opposition apparente.

L'un et l'autre dénie expressément au noms de la seconde catégorie toute *valeur de définition*. Dieu ne serait pas appelé « créateur, maître souverain, providence universelle », s'il n'existait pas en dehors de son être un ensemble de choses soumises à son efficence, à son empire et à son action constante. Ces « noms » sont donc, en eux-mêmes, accessoires, en raison de la contingence de ces êtres que son « vouloir libre » a débonnairement situés dans l'espace et dans le temps.

Duns Scot répond encore à diverses objections. Elles nous serviront à résumer mieux sa pensée.

Première objection. — Tous les attributs de Dieu sont éternels comme son Etre: conséquemment, il n'a pas commencé à s'appeler ainsi ou autrement.

Distinguons! ⁽¹⁾ S'agit-il des « qualités de l'essence », il va de soi qu'elles sont exprimables *ab aeterno*. Fait-on seulement allusion à ses ouvrages temporaires, comment dire qu'il les a fait depuis toujours! S'ensuit-il, parce que Dieu est Eternel, que nous l'aimions d'un amour incréé?

Deuxième objection. — Mais n'y a-t-il pas contradiction à dire: une nature éternelle — un attribut temporel?

Sans doute, si la proposition est analytique. Non, si le sens est tout différent, si le jugement est synthétique. Ainsi, dans cet exemple: Dieu est créateur, je ne dis pas: Dieu est ceci ou cela. Je

⁽¹⁾ *Oxon.*, I, d. 30, q. 2, n. 13.

constate seulement que le monde est son ouvrage. Nous sommes ainsi loin de la définition.

Troisième objection. — Dieu est immuable! Comment peut-il devenir Créateur?

Dieu ne devient pas! Il est ce qu'Il est de toute nécessité. Pourtant, la création est réalisée dans le temps. Et tant que nous exprimons sa toute dépendance de Dieu, les mots pour le dire sont postérieurs au passage du néant à l'existence.

Conclusion. — A la différence des noms expressifs de l'essence et des attributs absolus, les noms de relations de Dieu à l'univers ne solutionnent en rien la question: *Qu'est-ce que Dieu.*

TROISIÈME PARTIE.

VERS LA CONNAISSANCE DE DIEU PAR L'INDÉTERMINATION DES CONCEPTS⁽¹⁾

⁽¹⁾ En cette étude, comme dans les précédentes, notre point de vue est strictement objectif. On ne doit pas, au nom de la bonne méthode, faire converger de parti pris la pensée de Scot vers saint Thomas, comme il ne faut pas non plus accentuer outre mesure des divergences, qui n'atteignent pas les principes et l'ensemble de la doctrine. Ces divergences sont, il est vrai, assez fréquentes, mais ne constituent pas une opposition radicale. C'est le cas de rappeler le célèbre dicton : « in necessariis unitas, in dubiis libertas ». Nous indiquons à titre de simple renseignement les endroits auxquels se réfèrent, sauf indication différente, la plupart des citations de la lettre du Subtil. Pour le premier livre des sentences, nous avons utilisé l'édition de Quaracchi, *Oxon.*, l. I, d. 3, q. 1 et 2; d. 8, q. 3. Nos autres citations sont empruntées à l'édition Vivès, à savoir *Super Praedicamenta*, q. III et IV, t. I, p. 443 et suiv.; *Physicorum*, l. I, q. VII, t. II, p. 387-391; — *De Anima*, q. XXI, n. 7-15, Comm. 16-37 t. III, p. 615-627; — *Quodl.*, q. IX, d'après les *Capitalia*, t. II; — q. XIV, Comm. n. 8-38, t. XXVI, p. 15-39; — *Parisiense*, l. I, q. I et IX-XXII, p. 97-97 et p. 165-172. Ajoutons que Duns Scot revient assez souvent incidemment sur cette théorie que l'on serait, dès lors, mal inspiré, croyons nous, de ne pas puiser aux sources.



Dans son commentaire d'Oxford, Duns Scot signale deux excès contre lesquels l'on doit se tenir constamment en garde quand il s'agit de solutionner en théodicée la question : *Qu'est-ce que Dieu*. D'une part, l'on doit s'interdire d'affirmer que nous savons de Dieu uniquement ce qu'il n'est pas. Car ce serait équivalement prétendre que nous ne savons rien de ce que Dieu est et donc conclure à l'*agnosticisme*. Par ailleurs, il y aurait de non moins graves inconvénients à se représenter Dieu à notre image et ressemblance. Car ce serait amoindrir la Divinité et donc la nier implicitement.

Cette double préoccupation, devait motiver chez Scot la célèbre « théorie moyenne » connue sous le nom d'univocité scotiste. Celle-ci, ayant été touchée incidemment en nos études précédentes, devait motiver de la part d'un jésuite italien une assez longue critique, à laquelle il sera répondu ici.

L'auteur, thomiste convaincu et de bon aloi, d'ailleurs soucieux de la bonne renommée du Subtil, n'est pas loin de penser que les controverses retentissantes qui, depuis six cents ans, groupent en deux camps opposés les disciples de saint Thomas et ceux de Duns Scot, sont moins le fait de l'un ou l'autre des deux Docteurs, que de l'humeur

batailleuse des scolastiques postérieurs, qui se réclamèrent d'eux. Son jugement est apparemment fondé. Le R. P. Petazzi ⁽¹⁾, à propos de l'ens univocum, s'est avisé de recourir au texte même de Scot. Il a pu se persuader, de cette façon, que l'univocité de Duns Scot n'exclut pas l'analogie.

C'est ce que nous avons toujours pensé nous-même. Nous ajouterions volontiers que — servatis servandis — Duns Scot est, par les principes et par la méthode, plus rapproché de saint Thomas que saint Bonaventure, et les maîtres franciscains qui, avant lui, ont enseigné, soit à Paris, soit à Oxford. « Ce fut, témoigne M. de Wulf ⁽²⁾, Scot, qui imprima

(1) Les articles du R. P. PETAZZI, *Rivista neo-scolastica* 1911-1912, ont fait l'objet d'un tirage à part: *Univocità od analogia*, 70 pages in-8°: Florence, Libreria Editrice Fiorentina.

(2) M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie Médiévale*; 4^e édition, p. 451. — L'éminent historien marque très exactement ce qui sépare l'enseignement commun à toute l'Ecole, — trop facilement monopolisé de nos jours au profit du thomisme, — des particularités d'écoles. On retiendra cette appréciation, émise au sujet de la psychologie de Duns Scot: *Il ne faut pas oublier qu'ici aussi les deux chefs d'école (S. Thomas et Scot) souscrivent à des principes communs*, p. 458. L'exposé synthétique de la pensée scotiste, assez exact dans l'ensemble, demanderait à être retouché, notamment en ce qui concerne la démonstrabilité de la *vie divine* et la causalité de Dieu ad extra. De plus, est-il exact que « la façon neuve » de Scot soit « la célèbre distinctio formalis a parte rei »? J'avoue que, pour ma part, je n'ai pas encore réussi à me faire à l'appréciation qui voudrait englober le système de Scot sous l'appellation assez vague de *formalisme*. N'en déplaise au savant historien, on peut ne pas admettre la distinction formelle sans sacrifier rien de l'ensemble de sa philosophie. SCOT (*Oxon.* l. 1. d. 2, édition de Quaracchi, 1912. n. 324), parle de cette distinction « sine assertione et sine praeiudicio sententiae melioris ».

aux études de l'ordre *une orientation nouvelle*. Il mit à la mode un péripatétisme *sui generis*, qu'il sut rendre original, même dans les théories de l'ancienne scolastique, qui survivent dans sa philosophie ».

L'objet de cette étude n'est en rien de reprendre ou d'entamer une polémique d'ailleurs inutile. C'est, si l'on veut, un nouveau chapitre d'histoire de la pensée médiévale, un exposé objectif, désintéressé de la lettre.

Pour plus de méthode, j'exposerai :

- 1° la nature de l'univocité ;
- 2° sa valeur ;
- 3° ses fondements ;
- 4° son historicité ;
- 5° sa légitimité.

Il resterait à se demander si ce « mieux » a été trouvé depuis. Cf. à la suite de ce travail, le chapitre : *Fondements de l'Univocité*.



CHAPITRE I.

Nature de l'univocité.

§ I.

Ce qu'elle n'est pas.

L'univocité scotiste a donné lieu à de nombreuses méprises, à des inexactitudes, à de fausses interprétations. Prenant, de bonne foi, l'univocité dans son sens rigoureux, conséquemment à l'adage: *univoca logica sunt analogia physica*, d'aucuns ont dit: L'univocité suppose erronément — ou entraîne malencontreusement, du point de vue logique, — une ressemblance quelconque de l'Etre de Dieu avec l'être des créatures, en ce que Dieu est infiniment ce que la créature est en miniature.

C'est apparemment ce qui — du point de vue métaphysique — met en défiance MM. Farges ⁽¹⁾ et

(¹) Un disciple du cardinal Zigliara, Mancini, O. P. voit plutôt dans le rosminianisme un effort pour concilier Scot et Saint Thomas. Les pages, qui suivent, corroborent ce que nous avons exposé précédemment, à savoir que cette conciliation a toujours existé. Cf. MANCINI, *Log. et Ontol.*

Barbedette ⁽¹⁾. Ces auteurs sont logiques avec eux-mêmes, en se livrant au raisonnement suivant : — « Si l'être de Dieu est parallèle à l'être des créatures (genus), nonobstant la distance du fini à l'infini, ou mieux conséquemment à cette distance, le fini est un point noyé, identifié dans l'infini. L'Etre de Dieu est donc logiquement l'être des créatures. De ce chef, ils sont un seul Etre, une seule substance (panthéisme). Duns Scot aurait ainsi logiquement établi les prémisses des systèmes de Spinoza et d'Hégel ». — « Scotus et pantheistae pessime asserunt ens univoce de omnibus esse praedicandum » ⁽²⁾. A son tour, le P. Garrigou-Lagrange (Revue thom. 1913, p. 46) prétend que si « l'être n'est pas essentiellement varié, les modalités différentielles de l'être ne sont rien et qu'il faut en venir *logiquement* au monisme de Parménide ».

Pareillement, nous ne saurions trouver mauvais que d'autres, égarés par ce prétendu parallélisme de concept-nature, aient conclu à une théorie diminutive de l'Etre Divin par anthropomorphose.

Aux uns et aux autres, l'on doit, toutefois, ce reproche mérité : Il fallait, au préalable, contrôler

⁽¹⁾ *Philosophia scolastica*, 6^e édition, t. I, p. 234 et suiv. Pour MM. Farges et Barbedette l'ens, c'est : « id omne cuius actus est esse » et, par suite le concept est irrémédiablement analogue.

⁽²⁾ FARGES ET BARBEDETTE, *ibid.* p. 235. — Le R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, (*Rev. thom.* n. 5 et 6 1912), dans sa défense de l'analogie, évoque volontiers l'un de Maimonide qu'il rapproche de l'univoque de Scot. Maimonide, afin de mieux garantir la simplicité de l'Etre Divin, finit par faire de Dieu une *abstraction pure et simple*. C'est qu'en effet il exagère la thèse d'une certaine école, à savoir que nous savons de Dieu surtout ce qu'il n'est pas.

les textes, vous référer aux « dicta Scoti ». L'avez-vous fait? — Non. — Cette précaution s'imposait pourtant. L'on se fut ainsi rendu compte que Duns Scot a répondu d'avance aux objections sans cesse renouvelées.

Dans l'un et l'autre cas, la méprise tient à cette supposition, que rien ne justifie: Duns Scot fait de l'*ens* un concept commun auquel Dieu et la créature se ramifient comme les espèces d'un même genre logico-réel.

En fait, le Subtil proclame évidemment le contraire: « Eu égard à la nature de l'être, dit-il, que l'on retienne bien que l'unité de l'*ens*, pris dans un sens assez large, en tant qu'il désigne Dieu et la créature, est, *non pas une unité générique*, MAIS ANALOGIQUE. C'est ce qui fait dire à Aristote que l'*ens* ne peut pas être réduit au genre. Mais il n'existe rien qui soit en dehors de la notion d'être, interprété dans le sens de l'analogie; car ce qui sortirait de sa sphère, serait absolument inexistant. CONSÉQUEMMENT, L'ENS, AINSI COMPRIS, NE PEUT PAS ÊTRE UN GENRE, MAIS IL EST, UNE CERTAINE ANALOGIE » ⁽¹⁾. La raison en est toute facile. Car, si d'une part, « il y a un certain être qui est l'Être par essence, à savoir Dieu; il existe aussi un autre être qui n'est

(1) « Circa naturam entis, est sciendum, quod unitas entis accepti largo modo, ut continet Creatorem et creaturam, NON EST UNITAS GENERIS, sed unitas analogiæ. Propter quod dicit Philosophus (*Metaph.* 1. III, text. 18), quod ens genus esse non potest ». « Nihil autem est quod sit extra naturam entis praedicto modo sumpti; quod enim extra tale ens est, nihil omnino est. Ideo ens sic acceptum GENUS ESSE NON POTEST, sed quoddam ANALOGUM EST. SCOTUS, *Quaestiones de Rerum Principio*; Quaracchi, 1910, n. 20, p. 7 et suiv.

pas de cette façon, mais est donné par contingence, à savoir : tout ce qui n'est pas Dieu. « Omne aliud a Deo est cui contingit esse, et non est ipsum esse » (1).

M. de Wulf interprète exactement la pensée de Scot, quand il écrit : « Dans l'ordre réel, Dieu possède l'être à titre primordial (*per se*), la créature, à titre secondaire. L'Être de Dieu est la mesure, l'être de la créature le mesuré, et ce n'est qu'en vertu d'une participation analogue que l'être convient au Créateur et à la créature » (2).

Il serait difficile de découvrir jusqu'ici la moindre opposition de Duns Scot à saint Thomas. C'est pourquoi nous ne saurions admettre que la différence entre saint Thomas et Rosmini étant réduite « au contenu qu'il assigne à l'idée d'être », l'on puisse prétendre qu'en cela « Rosmini est plus près de Scot que de saint Thomas » (3). Si l'on tient compte que le point de vue où se met le bienheureux Scot, quand il patronne l'*analogie*, est exactement le même que pour saint Thomas, l'on reconnaîtra sans peine que l'enseignement de l'un est identique à l'autre.

Voici en quels termes Scot définit l'*analogie* : « L'unité d'analogie est une unité d'attribution. Celle-ci est de deux sortes : 1. ce qui motive l'analogie est dit de plusieurs en corrélation avec un sujet,

(1) *Oxon.*, l. I, d. III, q. 5, n. 7. Quaracchi n. 436.

(2) M. DE WULF, *Hist. de la phil. médiévale*, p. 457. — L'historien ajoute : « De ces deux êtres, si divers, l'intelligence possède un concept commun abstrait, qui s'adapte à l'un et à l'autre de façon univoque, car sinon, toute connaissance de Dieu serait impossible : l'être est univoque dans le domaine logique, analogique dans le domaine réel ».

(3) GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, etc. p. 306 et 307.

auquel l'objet de l'analogie s'applique *primo et per se*: soit, par exemple, *la santé*: on dit que l'urine et la nourriture sont saines en corrélation avec l'animal, qui est, *primo et per se*, l'être qui détient la santé; 2. la *qualité*, sur laquelle se fonde l'analogie, est affirmée également d'un autre sujet, en qui elle se réalise diversement (conséquemment à l'adage: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*). Et c'est le cas de l'*ens*, en tant, par exemple, qu'il désigne simultanément la substance et l'accident » ⁽¹⁾.

Scot distingue donc nettement l'analogie d'*attribution* de l'analogie de *proportion*, encore que, de son temps, la parole *attribution* n'eût pas le sens restreint que nous lui attribuons depuis. Toutefois, Duns Scot mentionne déjà en termes explicites l'analogie, dite de proportion ⁽²⁾, seule concevable dans les rapports de similitude de Dieu à la créature.

Il serait intéressant de savoir à quelle date précise le Subtil rédigea ses *Quaestiones de Rerum Principio*, qu'il ne faut pas confondre avec le traité *De primo rerum omnium principio*, celui-là plus étendu et embrassant, en plus de Dieu, les questions les plus importantes de la métaphysique, de la cosmo-

(1) « Unitas analogiae est unitas attributionis; quare non est nisi duobus modis: vel quia illa, de quibus analogicum praedicatur, attribuuntur tertio, cui primo et per se inest, — ut sanitas dicitur de urina et cibo per attributionem et per comparisonem ad animal, cui primo et per se inest sanitas; — vel quia unum illorum, de quibus analogum praedicatur, attribuitur alteri, — hoc est... recipit praedicationem eius, quia attribuitur alteri de quo illud praedicatur. Sic ens praedicatur analogice de substantia et accidente ». SCOT, *De Rerum Principio*, n. 21.

(2) *Oxon.*, l. II, d. III, q. IX, n. 12. Quaracchi, n. 323. — Cf. *ibid.* q. XI, n. 4. Quaracchi, n. 342.

logie et de la psychologie; l'autre intéressant plus exclusivement la théodicée. Cet intérêt tient à ce que, dans ses *Quaestiones*, Scot précise plus explicitement le sens qu'il convient de donner à l'univoque, en ce que le *non-néant* y est remplacé par une formule positive, conformément à l'adage; *negatio negationis est affirmatio positionis* ⁽¹⁾. Le non-néant est donc synonyme d'existant. Mais cet existant, isolé des déterminations concrètes de l'être, est lui-même une abstraction pure et simple ⁽²⁾. Eu égard à l'analogie de l'être, Scot n'est pas moins aristotélicien que saint Thomas. Il n'est pas, dans tous ses ouvrages, une ligne de lui, qui revête la moindre apparence de rétractation.

L'*ens analogum* des *Quaestiones*, et qu'on retrouve tout aussi bien partout ailleurs ⁽³⁾ n'est donc pas l'*ens* qu'il nomme « univoque, transcendantal, commun, indéterminé, neutre ».

L'*ens analogicum* est relatif aux modes concrets de ce qui existe. Parce que l'Etre de Dieu diffère du tout au tout de l'être limité des créatures, il y a donc de Dieu aux créatures une simple analogie de proportion. Duns Scot enseigne invariablement cela. C'est aussi, si je ne me trompe, en raccourci, la doctrine professée, de tous temps, par l'école de saint Thomas. L'accord étant ainsi constaté, la suite de la discussion devra, pour ne pas s'égarer en pure perte, isoler du débat la concep-

(1) *Oxon.*, l. II, d. 2, q. 1, n. 5. Cf. d. III. q. IX. n. 12, - q. XI, n. 4.

(2) *De Rer. Princ.*, Quaracchi, 1910, n. 228.

(3) « Concipiendo ens ut conceptum, *non ut pars conceptus*, concipitur commune analogum Deo et creaturis ». *Oxon.*, l. I, d. 3, art. 3, n. 343. Quaracchi, 1913. En d'autres termes, l'existence

tion analogue de l'ens, considéré, *prout inest Deo et creaturis*.

Le P. Petazzi, en nous opposant une doctrine que professent indistinctement tous les maîtres de la *scolastique*, Albert le Grand et Alexandre de Halès, saint Thomas et saint Bonaventure, Suarez et Duns Scot, avait-il saisi sur quel terrain il convient de confiner la question : *univocità od analogia*? Ce qu'il fallait bien préciser, au préalable, c'est qu'il est une acception extrêmement désessenciée du concept d'ens, où il n'est plus Dieu ou la créature, la substance ou l'accident, l'actuel ou le possible.

sans l'essence est univoque; l'existence avec l'essence est analogue. — Cela est concevable, si, comme on le dit, l'essence et l'existence, même en Dieu, peuvent se distinguer d'une distinction de raison. *Rev. thom.* 1913, p. 188 *en note*.

L'univocité ne s'applique pas à la notion d'être, en tant qu'elle transcende l'être réel et l'être de raison. Duns Scot et son école ont eu soin de prévenir que, ainsi entendue, cette notion est équivoque. GABRIEL BOYVIN. *Philosophia Scoti*, Venetiis, 1690, Metaph. p. 1, q. 2, au t. III, p. 26, le dit expressément : *In sola denominatione entis, non autem in aliquo conceptu communi conveniunt ens reale et rationis*. — SÉBASTIEN DUPASQUIER, *Summa Philosophiae scholasticae et scotisticae*, Patavii, 1718, t. II. p. 31-74, explique très clairement la théorie de l'univocité. Il complète la remarque de Boyvin par cette seconde conclusion, p. 34 : *Ens non est univocum positivo, et negativo, vel privativo*. C'est qu'en effet, le néant et le devenir ne sont pas de l'être. PIERRE DE SAINTE CATHÉRINE et THOMAS DE SAINT JOSEPH, *Cursus philosophicus ad usum studentium totius Ordinis Minorum*, Venetiis, 1714, Metaph. d. 2, q. 2, t. 3, p. 553-568 blâment les quelques scotistes, qui ont fourni au P. Garrigou-Lagrange l'occasion de parler d'un certain *formalisme réaliste de l'univocité de l'être*. Les meilleurs scotistes « validiores » disent-ils, Lychet, Vulpes, etc. estiment qu'il n'y a pas de distinction formelle entre l'être et les degrés métaphysiques de l'être.

Le célèbre P. Cornoldi, S. J., aurait pu lui servir utilement de guide. Voici, de lui, un passage qui donne aux scotistes une satisfaction complète, avec en moins le mot *univocum* (id de quo quaeritur):

« Le premier et le plus universel *concept objectif* ⁽¹⁾ de l'intelligence humaine, c'est celui de l'être. Si nous observons l'application que les hommes font du mot être, nous devons dire:

1° qu'il n'est pas appliqué à ce qui n'est pas, c'est-à-dire au *néant* ou au *non être*;

2° qu'il est appliqué à tout ce qui est, de quelque manière que ce soit, c'est-à-dire à tout ce qui a l'être. Donc,

a) le concept objectif, c'est-à-dire l'objet mental signifié par le mot être, ce n'est pas seulement le possible, mais encore l'existant;

b) CE N'EST PAS SEULEMENT L'ÊTRE NÉCESSAIRE ET TRÈS PARFAIT, puisque ce mot peut désigner les choses, même les plus imparfaites;

(1) On pourrait ici épiloguer sur le sens de ces mots: *concept objectif*. CORNOLDI, *Leçons de philosophie scolastique*, Paris, Lethielleux, 1878, dit à la p. 121: « L'être comparé à lui-même est le MÊME ÊTRE, *idem*... S'il en était autrement, l'être, ne devrait pas s'appeler être, mais bien ÊTRES ». Or, l'on serait bien près de s'entendre si, d'accord avec les anciens, l'on distinguait le *concept formel* de l'être du *concept objectif*; celui-là *univoque*, c'est à dire confiné à un sens unique; celui-ci, *analogue*. Rejeté par Vasquez et par Auriol, le concept formel est admis par Capréol, Soncina, Flandria, Hervée, Pereira et Fonseca, voire par Cajétan, qui a soin de remarquer que celui-ci diffère du concept objectif, en ce qu'il est *morcelé, confus*. Si l'on considère que cette distinction est implicitement dans S. Thomas et plus explicitement dans Scot, ainsi qu'il résulte de notre exposé, l'on conviendra que l'accord est total, puisque, sous le bénéfice de cette distinction, les thomistes arrivent eux mêmes à l'unité logique ». Cf. MARTINEZ DE PRADO, O. P. *Controversiae Methaphysicales*, t. 1. p. 97-109.

c) ce n'est pas une essence générique ou spécifique, puisqu'il s'étend à toutes les espèces et à tous les genres;

d) il est transcendantal, c'est-à-dire qu'il est au-dessus de tous les genres et de toutes les essences » (1).

L'être, ainsi défini, n'est manifestement qu'une abstraction, où par artifice de l'esprit, on l'oppose au *pur néant*, qui n'est lui-même qu'une négation radicale.

§ II.

Ce que c'est que cette univocité.

L'univocité scotiste a été formulée parallèlement à cette désessenciation suprême, ou si l'on veut, à ce morcelage du concept d'*être*; dont ne font pas mention saint Thomas et saint Bonaventure. Or, un silence n'est pas une opposition (2). En re-

(1) Le P. Cornoldi établit sur ces prémisses, les corollaires suivants: 1. Le concept de l'être est le dernier dans l'ordre analytique de l'abstraction; 2. dans l'ordre synthétique, le concept de l'être est le premier concept de notre esprit; 3. la connaissance de l'être est le premier acte de l'intelligence dans la connaissance de toute chose ». *Leçons de philosophie*, p. 116-118. Il cite à l'appui saint THOMAS, l. II, q. 94, art. 2. C'est manifestement du Scot le plus pur sous le patronage de saint Thomas. Le mot « transcendantal » y remplace « univocum ». Toute la différence est là.

(2) Ce silence n'est pas tel qu'on ne puisse relever chez saint Thomas l'équivalent de ce que dit plus expressément Duns Scot. C'est ce qui résulterait d'une page du livre sur « *Le Sens Com-*

gard de ses devanciers, Duns Scot, sans toucher à l'analogie, comble donc une lacune. Non pas qu'ils aient méconnu de fait l'existence de l'*ens communissimum*. Ils l'ont utilisé sans le mettre en relief : « *Etiam magistri, tractantes de Deo et de his quae cognoscuntur de Deo, in modo dicendi observant univocationem entis, licet voce negent* » ⁽¹⁾.

Toutefois, le silence des « chefs » lui apparaît un obstacle sérieux. Comment sera reçu dans l'école son « nouveau-né » — quoad vocem ? Tout au moins, il essaiera de se faire comprendre : « Non asserendo, quia non consonat opinioni communi, potest dici quod, non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae » ⁽²⁾.

Cette *supposition*, dans l'entraînement de la démonstration, prend bientôt l'allure déterminée et bien décidée d'une thèse, mûrement préparée, réfléchie. « L'être ⁽³⁾ est quelquefois interprété en tant

mun, la philosophie de l'Etre et les formules dogmatiques p. 254, où, cependant « le tout premier morcelage de l'être » nous donnerait déjà, d'après l'auteur, le sujet et l'objet

⁽¹⁾ SCOTUS, *Paris.*, l. I, d. 3, q. 1, n. 7. — *Opera omnia*, Vivès, t. XXII, p. 95.

⁽²⁾ *Oxon.*, l. I, d. 3, q. 2, n. 5.

⁽³⁾ Ens accipitur simpliciter, prout distinguitur contra ens secundum quid. Et tunc ens simpliciter est substantia; ens secundum quid, est accidens. Et patet quid sit non ens simpliciter oppositum isti...

Aut simpliciter accipitur pro *universaliter*. Et tunc non ens simpliciter est purum nihil. Et sic ex non ente simpliciter non potest aliquid fieri. Et isti non enti oppositum est quodcumque ens, quantumcumque minimum habeat de entitate. *Oxon.*, l. IV, d. II, q. 2, n. 43.

ARISTOTE, *Metaph.*, l. 3, ch. II. — *Opera omnia*, t. II, p. 500.

qu'il se distingue de l'*ens secundum quid* », c'est-à-dire de l'accident. « Et il est clair que le *néant* désigne alors la non-existence de la substance créée, et conséquemment, de l'accident qui ne saurait être sans elle ». C'est le néant relatif.

« Dans un sens plus étendu — universaliter — l'*ens* est dit en exclusion du *néant absolu* ». Il désigne alors tout ce qui, *d'une façon quelconque*, n'est pas néant. Mais, à supposer le néant absolu, du fait que rien ne serait, non pas même Dieu, rien ne pourrait devenir. Toutefois, Dieu étant nécessairement, le *néant absolu* est, au pied de la lettre, une pure fiction mentale. Par contre, le néant relatif, du point de vue concret, était donné avant le passage des créatures du non-être à l'existence.

L'*ens* universel, dont la sphère d'extension est, non plus réduite à la substance et à l'accident, mais illimitée, est donc parallèle à l'*ens* axiomatique et en exclusion du néant absolu. C'est ce qu'expose très nettement le P. Cornoldi qui, faisant du *principe de contradiction* le premier de tous, remarque qu'il est « premier » parce qu'il « repose sur le premier concept », c'est-à-dire « sur le concept de l'être » ⁽¹⁾.

Paris-Didon, 1850 — s'en tient uniquement à la première de ces deux interprétations du concept d'être, qu'il ramène ainsi à l'*analogie d'attribution*: « ens multipliciter dicitur, verum ad unum unamque quamdam naturam; et non aequivoce, sed quemadmodum omne sanum ad sanitatem ». Cette interprétation est rivée à la catégorie de substance, et par extension aux accidents. Toutefois PIERRE D'AQUILA (*Sent.* I, I, d. 3, q. 1, p. 76. Levanti 1907) dit d'Aristote: « ponit univocationem in aliqua ratione solum separata abstrahibiliter et conceptibiliter ».

⁽¹⁾ CORNOLDI, *ibid.*, p. 118. La formule du « principe de contradiction » est logiquement postérieure à celle-ci: *ce qui est, est; ce qui n'est pas, n'est pas.*

Mais il s'exprime mieux dans la leçon suivante : « De ce concept transcendantal, dit-il, viennent les deux axiomes ou principes fondamentaux qui brillent d'une évidence immédiate, qui sont regardés comme le fondement du syllogisme et ont une application continuelle dans toutes les sciences, spécialement dans les sciences mathématiques.

Ce sont :

1^o *Le principe d'identité* : deux choses identiques à une troisième sont identiques entr'elles ;

2^o *Le principe de diversité* : deux choses ne sont pas identiques entr'elles, lorsque l'une d'elles est identique à une troisième et que l'autre ne l'est pas » (1).

Toutefois l'être transcendantal devant s'entendre strictement de la notion d'actualité ou d'existence (2), l'on dirait plus exactement que, du concept désessencié dérivent deux axiomes que l'on retrouve à la base de toutes nos certitudes quel qu'en soit l'objet, à savoir :

1^o le principe d'affirmation : *ce qui est existe, existe ;*

2^o le principe de contradiction tel qu'il résulte de sa formule primitive : *on ne peut affirmer et nier tout ensemble*, — fondé sur ce que l'affirmation n'est en effet applicable qu'aux choses qui existent.

C'est ce qui fait dire à Scot que « le principe le plus ferme est celui sur lequel l'on ne peut mentir, à savoir *qu'il est impossible que ce qui est ne soit pas* :

(1) CORNOLDI, *Op. cit.*, p. 121.

(2) Quaelibet res est in determinato genere per suam entitatem propriam et essentiam. Et loquor de entitate essentiae, non actualis existentiae. — SCOTUS, *De Rer. Princ.* q. IX, n. 6. Quaracchi, n. 291.

— firmissimum autem principium est circa quod impossibile est mentiri: impossibile est idem simul esse et non esse » ⁽¹⁾. Ce principe, ramené par nous à deux formules, n'est sûrement pas ce que l'on entend, quand on parle d'*identité* et de *diversité*. Mais il est manifeste que ces notions d'une transcendance relative, sont déjà analogues, parce que dérivées de l'*unité métaphysique*. On ne peut en dire autant du principe d'affirmation ou d'existence et du principe qui exclut le négation par l'affirmation. Tous deux ont, à n'en pas douter, une utilisation non conditionnée par les modalités du réel.

Or, Scot définit ainsi l'univocité: « Le concept univoque est celui dont l'unité (quant au contenu) est telle, qu'on ne peut sans contradiction, l'affirmer et le nier d'un même sujet » ⁽²⁾.

Le P. Petazzi, s'autorisant de cette définition, entend l'univocité scotiste de l'emploi du verbe *être* dans la proposition grammaticale, en ce qu'il indique toujours uniformément, suivant qu'il est ou qu'il n'est pas affecté par la particule *non*, que le prédicat est ou n'est pas inhérent au sujet. *L'ente preso a significare la verità della proposizione prescinde af-*

⁽¹⁾ SCOTUS, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, l. IV, q. 3, n. 1. — *Opera omnia*, Vivès, t. VII, p. 176.

⁽²⁾ « Conceptum univocum dico qui ita est unus, quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem ». *Oxon.*, l. I, d. 3, q. 2, n. 5. De ce concept univoque dérivent les axiomes, qui sont à la base de tous nos raisonnements. Or remarque Scot: « Principia illa sempiterna sunt causa veritatis in aliis; si enim accipitur in minori quod illa principia sunt principia aequivoca vel analogia, erunt quatuor termini in syllogismo (ARIST., *Metaph.* l. II): quod non est verisimile ». *Oxon.*, l. I, d. 8, Quaracchi, 1912, n. 626.

fatto dalla questione quid est... dalla natura delle cose di cui si predica e risponde unicamente alla questione an est... L'ente preso in questo modo sembra veramente univoco ⁽¹⁾. Le procédé ne manque pas d'ingéniosité. Toutefois, l'*ens*, intéressé à l'univocité, seule en cause ici, n'est pas l'être, trait d'union du sujet et du prédicat dans la proposition. Cette supposition est, de fait, écartée explicitement par Duns Scot ⁽²⁾, dont la préoccupation est au préalable de circonscrire le débat autour du « concept », dont il veut établir la légitimité.

Le concept d'être par le premier principe qu'il implique, ainsi que la remarque en a été faite par Pierre d'Aquila ⁽³⁾, répond à la lettre aux exigences de l'univoque: *conceptus, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem*. « Rien de plus simple, dit Balmès, que l'idée de l'être. Tout élément étranger lui répugne. La déterminer, c'est la détruire; en effet, une idée déterminée n'est plus l'idée d'être, mais d'un *certain être*; c'est une idée appliquée, ce n'est pas l'être dans sa généralité... Unir à l'idée d'être une détermination quelconque, c'est lui adjoindre un élément hétérogène, qui la peut accompagner par agrégation, mais qui ne saurait se combiner avec elle ». ⁽⁴⁾ N'est elle pas d'une application continuelle? Et cesse-t-elle d'être *la même*, quand on prononce :

Si Dieu est, il est,

Si la créature est, elle est;

⁽¹⁾ G.-M. PETAZZI, S. J., *Univocità od analogia?* p. 57.

⁽²⁾ *Oxon.*, l. I, d. 3. Quaracchi, n. 342.

⁽³⁾ *Sent.* l. I, d. 3, q. I. Levanti, 1907.

⁽⁴⁾ BALMÈS, *Philosophie fondamentale*, livre V, chap. II, édition Vaton, Paris, 1852, t. 2, p. 333.

Si Dieu n'est pas, il n'est pas,
 Si la créature n'est pas, elle n'est pas;
 Dieu étant, il n'est pas néant,
 Si la créature est, elle n'est pas néant?

L'emploi de l'*axiome*, dans ces divers exemples, ne dit pas que le non-néant ou le néant soient affirmés de Dieu et de la créature, *con rationi essenzialmente diverse*. En regard de l'esprit, l'axiome, ainsi appliqué, signifie toujours et invariablement :

- 1° Que ce qui est, n'est pas le néant;
- 2° Que ce qui est néant, n'est pas l'être.

On obtient donc, de cette façon, *le concept invariablement le même* « qui sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem » et qui, de plus, répond exactement aux exigences de la première loi du syllogisme, que l'on serait tenté de traduire comme il suit : *l'univocité du moyen terme est un postulat du raisonnement*. — Mais passons!

La portée de l'axiome, soit qu'il affirme, soit qu'il nie, étant diversement universelle, comment dire que l'être de l'axiome, sans sortir de l'axiome, est Dieu ou la créature, la substance ou l'accident, l'actuel ou le possible? A la vérité, il n'est rien de tout cela. Il est, par définition, un ens-concept d'une unité transcendante.

En regard du premier principe l'on doit dire :

« L'être s'exclut du néant par son acte pur et simple, *et non par telle ou telle modalité* » ⁽¹⁾, — ce

(1) C'est à tort que l'on a voulu voir dans l'ens transcendantal un concept négatif. Duns Scot est peu sympathique aux négations pures et simples. « Negationes etiam tantum non summe amamus ». « Une négation ne se conçoit que par opposition à l'affirmation ». Et même elle n'a de sens qu'autant par exemple qu'un prédicat est nié d'un sujet déterminé. Le néant total est

qui impliquerait, non pas une affirmation en opposition avec le néant absolu, mais avec l'absence de ceci ou de cela.

Ainsi, il y a beau temps que les esprits se représentent l'être dans un monde purement idéal, où il englobe dans une affirmation unique, tout ce qui est de quelque façon, sans que, cependant, les modalités multiples du réel établissent, par pure hypothèse mentale, la distance, qui sépare l'infini du fini, la substance de l'accident, l'homme de la bête, etc.

L'ens univocum, c'est donc, à tout prendre, l'ens de l'axiome. Pour s'en convaincre, il suffit d'indiquer que l'ens est susceptible d'une extension plus ou moindre, suivant qu'il s'oppose au néant total ou seulement à l'absence de ceci ou de cela.

§ III.

Apparements arbitraires.

L'ens univocum est dit *universel* — communissimum — parce qu'il englobe tout ce qui, d'une façon quelconque, n'est pas néant, qu'il s'agisse de Dieu ou de la créature, de la substance ou de l'accident, des actuels ou des possibles, de l'être-réalité ou de l'être-concept.

D'une façon plus restreinte, on conçoit l'être :

1° *En exclusion du néant relatif*, en tant qu'il

donc la négation purement hypothétique de tout l'être dans ses déterminations multiples et variées. Il se conçoit parallèlement à une affirmation transcendante.

serait la négation de tout ce qui existe de fait. L'être est alors conçu en dépendance et en conséquence de ses déterminations concrètes, *prout inest rebus*. L'analogie de proportion lui est seule appliquée.

2° *En exclusion de l'accident*, dont le propre est d'être dans la substance et par la substance. L'être désigne ainsi strictement la substance ; — et, dit on, plus rigoureusement la substance matérielle.

Les adversaires de l'univocité, — alors même que le mot « transcendantal » se glisse sous leur plume, — se fondent sur l'une ou l'autre de ces notions restrictives. De là, ces allégations : *l'univocité est impossible ; l'univocité n'est pas donnée*. Un scotiste ne déduirait pas de semblables prémisses des conclusions différentes. Et ainsi, c'est bien gratuitement que l'on a imaginé une opposition de Duns Scot à saint Thomas envahissant le domaine de l'analogie commune. Les prétendues affinités logiques du scotisme avec les systèmes agnostiques, panthéistes et autres n'ont pas d'autre fondement.

Ce que je saisis moins, c'est que l'on ait pu identifier l'*ens univocum* de Scot à l'*ens phénoménal* de Kant. M. Le Roy, dans son livre *Dogme et Critique*, p. 123 (5^e édition), s'étant réclamé de Scot et de son école, on s'explique que d'aucuns, notamment en Italie, aient, sans autres preuves, considéré Kant comme « un gueux revêtu des dépouilles » de Scot. Quelques écrivains de la *Revue thomiste*, et plus spécialement le P. del Prado (1), ont, ce me semble accueilli avec trop d'empressement les affirmations

(1) *Revue thomiste*, année 1910, p. 228-230.

de M. Le Roy ⁽¹⁾ et la fâcheuse boutade du P. de Maria faisant du scotisme « l'arsenal », d'où les adversaires de la philosophie chrétienne et de l'aristotélisme extrayent leurs engins meurtriers. Et, pourtant, comme de juste, il ne viendrait jamais à la pensée de qui que ce soit de faire état de cette déclaration de G. Tyrrell: « Si je dois une bonne part de mon modernisme à saint Thomas, j'en suis beaucoup plus redevable encore à Ignace de Loyola » ⁽²⁾.

Les adversaires de l'univocité auraient travaillé plus efficacement, en formulant, de la manière suivante, la question soulevée par Scot: — Est-il possible, par le moyen de l'abstraction, de désessentialiser le concept de l'ens jusqu'à ce qu'il devienne la pure exclusion du néant absolu, sans désignation précise de ceci ou de cela, en affirmation globale de tout ce qui, de quelque façon, est hors le néant?

Je n'ai pas à préjuger de leur attitude en regard de la question scotiste. Je conçois même qu'ils auraient pu s'inscrire en faux, rejeter l'*ens univocum* comme étant inconcevable, sans emploi, une subtilité extrême. Tout au moins, ils ne se seraient point heurtés à des moulins à vent, à des fictions mensongères, à des énormités ineptes et fâcheuses, abritées faussement sous le patronage d'un nom illustre et vénéré. Si, seulement, ils avaient eu sous les yeux la phrase suivante: « L'être peut être envisagé, au sens le plus étendu, en tant qu'il englobe ce qui

⁽¹⁾ DEL PRADO, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*. Fribourg, 1911.

⁽²⁾ G. TYRRELL, *Medioevalismo*, Roma, 1909, p. 97. Il s'agit dans ce livre de sa réplique au cardinal Mercier.

n'est pas *le rien*, tout ce qui n'est pas impossible, que ce soit l'être de raison ou l'être réel! » « *Ens potest sumi communissime, prout se extendit ad quodcumque quod non est nihil,...* ad quodcumque quod non includit contradictionem sive sit *ens rationis*, sive sit *ens reale!* » ⁽¹⁾. Tout au moins, l'on aurait pu éviter d'émettre cette assertion manifestement insoutenable, à savoir que le « concept de l'être par le premier principe qu'il implique *postule lui-même l'Ipsum Esse* (c'est à dire Dieu) » ⁽²⁾. Le premier principe n'est de fait qu'une évidence de première intuition et la loi fondamentale de la certitude. Il s'applique à la réalité, mais s'il est exact que Dieu soit un postulat de la réalité contingente en ce que, sans Dieu, elle ne serait pas, l'on n'en peut dire autant d'une loi de l'esprit. Tout philosophe quelque peu avisé se rendra aisément compte qu'il est impossible de conclure à l'existence de Dieu par le raisonnement suivant:

Ce qui est, est;

Donc Dieu existe.

D'où il apparait clairement que si l'on doit travailler, dans un esprit d'entente, à uniformiser la terminologie, et cela afin de mettre un terme aux controverses qui ne reposent que sur des malentendus injustifiés, il ne faut pas s'exposer à identifier l'un avec l'autre l'ordre logique et l'ordre réel.

Pour reprendre le raisonnement précédent, l'on dirait très justement, l'évidence de fait admise, en vertu de la preuve causale: Dieu est; donc il existe,

⁽¹⁾ *Oxon.*, l. IV, d. II, q. 3, n. 43.

⁽²⁾ GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun, la philosophie de l'être*, etc., p. 141.

puisque l'on appliquerait la règle de logique suivante : *a facto ad esse valet illatio*, — tandis que précédemment l'on se heurtait à la formule bien connue : *quod gratis asseritur, gratis negatur*.

L'on comprendrait ainsi que, entre scotistes et thomistes, toute la difficulté, à supposer qu'elle ait jamais existé pour le fond, se réduit rigoureusement à chercher si l'on doit accorder ou refuser à l'*ens universel* cette extension transcendante à tout, où il serait l'affirmation, abstraction faite des définitions, de l'être logique et du réel, de l'actuel et du possible, de Dieu aussi bien que de la créature. Posé de cette façon, le problème gagnerait à être examiné sans idées préconçues, sans parti pris. Sans doute, on reconnaîtrait à Scot le mérite d'avoir rendu à l'édifice de l'*être* toute l'ampleur qu'il doit avoir. « Nihil est, nec excogitari potest quod sit extra rationem entis, in quantum ens » (1).

Au fait, dès que l'on perd de vue les discussions stériles, où l'esprit de système domine en maître, il n'est personne qui ne reconnaisse à ce mot une extension qui n'excepte rien. Avant Scot, le sens commun faisait déjà confiner l'être au néant.

L'*ens univoque* n'est donc pas, — comme on l'a dit — l'équivalent de la réalité (2) concrète, celle-ci évoluant dans le cercle de l'analogie, — mais une abstraction poussée très loin, un dépouillement du concret porté à ses extrêmes limites jusqu'à *désessencier* l'être, rendu possible par la distinction tout au moins rationnelle de l'essence et de l'existence. Et donc, désessencier n'est pas annihiler.

(1) SCOTUS, *De Rerum Principio*, q. 1, n. 16.

(2) PETAZZI, *Univocità od analogia*, pp. 8 et suivantes.

Par suite, l'*univoque* ne suppose pas, comme le genre, un fond partiel d'identité de nature entre des êtres dissemblables les uns des autres par les notes différentielles ou spécifiques. « Le genre, dit Scot, est déterminé au concret par les caractères de l'espèce; l'espèce, à son tour, se contracte, de fait, avec les notes individuantes. Mais la notion d'être n'est aucunement rivée par le concept à ces modalités concrètes ». « Genus contrahitur per differentias, species per principia individuantia; *sed enti non potest fieri talis additio contrahens* » ⁽¹⁾.

Et c'est pourquoi il affirme indistinctement Dieu et la créature, la substance et l'accident, et tout ce qui est *quocumque modo* ⁽²⁾.

⁽¹⁾ SCOTUS, *De³ anima*, q. 21, n. 11. Cf. *De Rerum Principio*, q. 1, n. 16.

⁽²⁾ SCOTUS, *Parisiense*, prol. q. 3, n. 4. « Omnia entia, dit-il, habent attributionem ad Ens Primum, quum Deus sit causa entitatis aliis et dicatur maxime ens, — alia creata (habent attributionem) ad substantiam. *Tamen, hoc non obstante, potest ab omnibus istis abstrahi unus conceptus communis significatus hoc nomine ens*. Per conceptum enim entis cognoscimus Deum *confuse* tantum, prout habet cum aliis unum conceptum communem ». — C'est ce qui ressort également de ce passage des *Quaestiones Subtilissimae*, l. IV, q. 1, n. 9. — *Opera omnia*, Vivès, t. VII, p. 150: « Porphyrius ordinat librum suum ad praedicamenta Aristotelis sicut dicit in prooemio; loquitur ergo de illis universalibus quae aliquo modo inveniuntur in ordine praedicamenti. *Praeter illud potest poni universale transcendens, quod ad nullum praedicamentum pertinet, et duo universalia transcendentia: unum autem in quid scil. ens; et aliud dicitur in quale, scilicet unum* ».

§ IV.

Vers l'abstraction transcendante.

Jusqu'ici, nous avons surtout indiqué ce que l'univocité n'est pas et précisé, en même temps, le concept universel, qui rend cette univocité possible.

A quoi se réduit-elle au fond ?

A ceci : Tout ce qui est commun à Dieu et à la créature est de telle sorte, qu'on le dit de l'être ⁽¹⁾, en tant qu'il n'est pas encore ceci ou cela, l'infini ou le fini.

Ainsi l'univocité se dit de la non-connexité de l'ens-concept aux modalités déterminées du concret, Dieu non excepté. Elle évolue librement dans un domaine réservé. Elle est une abstraction, ni plus, ni moins. « Aliquod intentionale univocum in se praedicatur de istis ⁽²⁾, licet non univoce ».

Dès qu'on envisage l'être dans le concret de Dieu et des créatures, l'univocité n'est plus. La raison en est nettement indiquée : « en Dieu, ces attributs sont infinis ; ils sont finis dans la créature. — Ut conveniunt Deo, sunt infinita ; ut creaturae, sunt finita ». Dieu est ainsi constitué en une prééminence de

⁽¹⁾ Je tiens à protester expressément qu'il n'y a pas, au dire de Scot, entre l'existence et l'essence une distinction actuelle formelle, mais de pure raison, et qu'ainsi l'on ne doit pas parler d'un « formalisme réaliste de l'univocité de l'être ». GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Revue thomiste*, janv. fevr. 1913.

⁽²⁾ SCOT., *Super praedicamenta*, q. III, n. 5. *Opera omnia*. Vivès, t. I, p. 443.

nature que rien n'égale « cum praeminentia summa » (1).

Le rôle de l'univocité est achevé, avant même qu'il soit question de genres et d'espèces: « ergo illa per prius conveniunt enti, quam ens dividatur in decem genera ».

L'ens univoque n'est pas subordonné aux catégories, comme s'obstinent à le dire les faux interprètes du Subtil. Il est donc transcendant, c'est-à-dire situé dans une sphère d'extension qui n'excepte rien.

Cette transcendance est une simple priorité logique du concept de l'*ens communissimum* sur nos idées représentatives, et aussi, une extension sans limites.

N'empêche que « rien n'est limité en Dieu, de ce que l'on affirme de son Etre, du point de vue réel », « de quocumque, formaliter dicto de Deo,... nihil est limitatum ».

Mais les catégories se font jour dans l'esprit conséquemment aux modes limités de l'être fini: « quidquid autem est alicuius generis, est limitatum » (2).

On remarquera que cette extension de l'univocité s'applique indistinctement à l'*ens communissimum* et aux attributs simples: *QUAECUMQUE SUNT COMMUNIA DEO ET CREATURAE* (3). Dans toute son étendue, l'univocité scotiste n'est donc, ni plus, ni moins, que la non-

(1) *Oxon.*, l. I, d. 3, n. 343 Quaracchi, 1912.

(2) « Quaecumque sunt communia Deo et creaturae, sunt talia quae conveniunt enti, ut est indifferens ad finitum et infinitum ». SCOTUS, *ibid.*

(3) *Oxon.*, l. I, d. 8, q. 3, n. 18.

connexité du concept abstrait, en tant que tel, à la réalité infinie ou finie ⁽¹⁾.

On m'objectera peut-être: *Mais cette non-connexité est inconcevable; car l'être est nécessairement Dieu ou la créature, l'infini ou le fini, la substance ou l'accident.*

Ce serait le cas de répondre: *distinguo*, dans le réel, l'être est nécessairement ceci ou cela, *concedo*; — dans le concept abstrait, l'être est nécessairement ceci ou cela, *nego*; et donc je rejette toutes vos déductions: *nego consequens*. — Vous faut-il des preuves, les voici: *et do rationem*.

Si le contenu des concepts était en dépendance nécessaire et directe de l'ordre des réalités, on devrait rejeter toute abstraction dépassant la simple généralisation par classifications spécifiques. Car il est manifeste que le « genre logique » trouve un démenti dans les choses. On n'y voit, en effet, que des unités reconnaissables spécifiquement et individuellement par les caractères de l'espèce et les indices particuliers à l'individu.

⁽¹⁾ Il ne faut pas comprendre dans le sens de l'*univocité* les textes où Scot interprète évidemment la doctrine commune aux scolastiques, concernant l'*analogie*, qui est relative à l'*ens concret*. Pour établir l'*analogie*, il convient, au préalable, de se représenter « sub conceptu proprio » Dieu et la créature. Comment juger autrement de la disproportion très grande de l'un à l'autre? Telle est la signification des citations de Scot (*Oxon.* l. I, d. 8, q. 3), que nous oppose le R. P. PETAZZI dans son tirage à part de *Univocità od analogia*, p. 53. — Ces textes ne nous gênent en rien et nous les avons relus, ceux-là et beaucoup d'autres, maintes et maintes fois. On remarquera que notre référence précédente est empruntée à la question, dont s'autorise le P. PETAZZI pour s'inscrire en faux contre nous.

M'opposerez-vous que l' « animal tout court » — *servatis servandis* — réalise au concret le *genre*? — Il vous faudrait inférer de là que l'homme n'est qu'un animal perfectionné — *bonum brutum*, — différant de degrés ascensionnels et progressifs des espèces inférieures, — et la thèse évolutionniste serait logiquement établie.

Pour échapper à ces inconvénients, il suffira de remarquer qu'il est un degré de généralisation, où l'esprit isole mentalement ⁽¹⁾ des concepts qui « dans leur contenu logique » ont, sans doute, un fondement objectif... mais ne sont plus, à proprement parler, une *adaequatio rei et intellectus*. Et ainsi l'idée de *genre* consiste simplement à isoler dans le concept des propriétés qui se retrouvent évidemment dans les espèces qui en dépendent, mais dans des conditions de nature irréductibles les unes aux autres. C'est ainsi, par exemple, que les phénomènes de la vie sensitive (animalité) dans l'homme ressortissent à la conscience, et donc à la psychologie proprement dite; et c'est ainsi, encore, que les phénomènes de la vie organique (végétation), en tant qu'elle est alimentée du dehors, sont, d'une certaine façon, sous la dépendance du vouloir.

Toutefois, l'abstraction apparaît nettement une

(1) Cet isolement est non seulement possible, mais vu la nature de notre esprit, nécessaire et inévitable. C'est qu'en effet, pour savoir, nous devons indispensablement recourir à l'analyse. Celle-ci s'applique donc au concept analogue, qui réunit par exemple l'être et ses modalités. Et bien que les modalités soient indistinctes de l'être, le cas est tout différent pour le concept, en tant qu'il pose seulement devant l'esprit l'existence sans l'essence. Cf. SCOT., *Oxon.*, l. I, d. VIII, q. 3, n. 27. Quaracchi, n. 648.

fonction essentiellement mentale, intellectuellement autonome, si des généralisations logiques (prédicables), on passe par les données de l'ontologie (catégories), pour s'élever vers les hauts sommets de la métaphysique, connus sous le nom de *transcendants*.

Les catégories, même dans l'idée abstraite, sont une certaine pénétration du réel fini dans la connaissance; — mais les transcendants sont, en regard de l'esprit, des données qui paraissent dominer toute la réalité et conditionner ainsi toute la connaissance que nous pouvons en avoir.

Les axiomes, ou vérités de première intuition, sont évidemment parallèles, non pas à l'*ens-substantia*, mais à un être moins défini, excessivement dépouillé, déses-sencié, puisque la vérité qu'il renferme légitime indistinctement toutes nos affirmations, quel qu'en soit l'objet.

L'*ens* de l'axiome n'est sûrement pas l'*ens* analogue de saint Thomas, de saint Bonaventure et des maîtres antérieurs à Scot. Car la vérité de l'axiome n'est pas conditionnée par le fait quel qu'il soit. Evidemment, il n'est applicable que si quelque être est donné de fait. Mais en soi l'énoncé de cette proposition: *ce qui est, est*, — n'implique pas que *ce qui est* — *id quod est* — soit de telle ou telle façon. L'axiome lui est applicable pour cette raison précise qu'il n'est pas néant. En soi, l'axiome exprime une évidence d'intuition, qui s'impose au sceptique le plus intraitable. Celui-ci, s'il est sensé, doit tenir le raisonnement suivant: — si le réel est donné, il existe: — mais il n'est pas donné; — ou, du moins, qu'en savons-nous? — L'*ens*-axiome est, par suite,

une donnée de l'esprit, logiquement antérieure ⁽¹⁾ à tous nos autres concepts.

Chronologiquement parlant, l'*ens axiome* rentre en fonction (sans que l'on s'en rende compte) à l'occasion de la première certitude acquise. C'est que l'axiome est comme la boussole de l'entendement et il préexiste *in confuso* à la genèse initiale de l'idée dans l'enfant. Car les principes premiers sont, selon la juste expression de Leibnitz, les lois natives de l'intelligence de l'homme ⁽²⁾.

Ainsi, il est un certain ens, qui participe réellement de la transcendance propre à l'axiome. Cet ens, c'est l'*univocum*. Duns Scot le déclare explicitement: « Le premier principe doit reposer sur une certitude absolue. Or, le premier principe est formulé à l'occasion de l'ens, tel que nous l'avons défini. Car si l'ens ne répondait en rien à un concept univoque, on ne saurait pas exactement à quel concept s'appliquerait la vérité de l'axiome. On en serait, dès lors, réduit à distinguer incessamment. Il faut donc convenir que, du point de vue logique, l'ens exprime un concept univoque, commun à tous les êtres... Nous expérimentons en nous une certaine

⁽¹⁾ Je dis *logiquement antérieure* — et non — chronologiquement. — La conception raisonnée — *idea distincta* — de l'ens-transcendantal est la dernière dans l'ascension de l'esprit prenant son point de départ des données individuelles et sensibles. Mais la systématisation logique des idées se fait par renversement total du procédé chronologico-logique de la connaissance. Cf. BELMOND, *Pour l'univocité, Etudes franciscaines*, janvier et février 1912. — *Actualités scotistes*, avril 1912.

⁽²⁾ L'enfant, l'adulte non instruit et le philosophe fondent leur certitude sur l'évidence de l'axiome avec une confiance égale. L'évidence raisonnée rend la certitude plus clairvoyante, mais non plus intense.

opération et connaissance de l'être, selon une raison plus commune et plus universelle et dans une sphère dépassant les conditions de la chose sensible, soit commune, soit particulière, voire à quelque genre déterminé qu'elle appartienne. S'il en était autrement, la métaphysique, qui est une science rationnelle, dont le propre est de déterminer et de concevoir l'être selon son universalité, en tant qu'être, ne serait pas une science » ⁽¹⁾. — On comprendra aisément qu'on ne peut concevoir l'être parallèlement à la substance créée, mais qu'il la dépasse démesurément en extension.

D'où il suit qu'il est une certaine abstraction, où les données déterminées du réel ne pénètrent plus du tout. Le concept est, alors, en dehors du concret et en devenir logique de tout ce qui peut accroître sa compréhension, le caractériser, le spécifier, — ou seulement l'individualiser, s'il s'agit de Dieu.

En cet état d'indétermination, de dégradation par abstraction, de déconcrétisation extrême, de désessentialisation suprême, il est strictement réduit à *un sens unique*. « L'être, dit Scot, est inclus dans les

(1) Primum principium debet esse firmissimum, secundum Philosophum. Sed primum principium formatur de ente SECUNDUM QUOD DICTUM EST. Sed, si ens non diceret unum conceptum, non esset certum de quo conceptu esset verum; IMO SEMPER ESSET DISTINGUENDUM. Dicendum igitur quod, loquendo logice, ENS DICIT UNUM CONCEPTUM UNIVOCUM communem omnibus entibus... Experimur in nobis aliquam operationem et cognitionem quae est entis, secundum rationem communiorem et universaliorem. et secundum maiorem ambitum eius quam sit ratio sensibilis, sive communis, sive particularis, sive cuiuscumque determinati generis. ALITER METAPHYSICA, quae est scientia naturaliter nota, determinans et considerans ens secundum communitatem suam, in quantum ens, NON ESSET SCIENTIA. — *Capitalia Scoti*, tom. II, p. 33-34.

concepts les plus limités, et tout ce qui se conçoit distinctement est ainsi connu postérieurement à la notion d'être. Mais l'idée d'être est nécessairement claire, *car elle est essentiellement simple*. C'est ce qui fait que, pouvant la concevoir distinctement par elle-même, elle entre cependant et inévitablement dans toutes nos idées » (1).

Ce *sens unique* se réalisant de fait dans l'ens-axiome, et cet ens-axiome étant, de l'aveu de Duns Scot, celui qu'il dénomme *univocum*, il s'ensuit manifestement que l'univocité est contrôlée par le fait logique.

Le sens unique, on me permettra de ne pas revenir sur cette démonstration, n'est pas moins vérifiable en regard des qualités de la créature raisonnable que l'École a toujours considérées comme des Postulats de la Perfection absolue. Ici encore, univocité signifie indétermination du concept *in esse abstracto*, en ce que, par exemple, l'idée abstraite d'*intelligent* n'évoque pas de soi un sujet déterminé (2) : Dieu, l'ange ou l'homme

(1) *Oxon.* l. 1, d. 3, q. 1. et 2. n. 25. — Quaracchi, n. 357.

(2) L'on ne peut s'inscrire contre cette conclusion que si l'on admet, avec M. Rabier, que « tout ce qui est, est déterminé dans la pensée, non moins que dans la nature. L'indéterminé, poursuit-il, suivant une parole célèbre de Hegel, est égal au néant, dans la pensée comme dans la nature. Donc le conceptualisme, (tel qu'on le conçoit d'ordinaire), est absurde. Il ne l'est pas moins que le réalisme, et il l'est pour la même raison, à savoir : que l'indéterminé, est essentiellement contradictoire ». RABIER, *Psychologie*, Hachette, 1898, p. 308. Mais admettre cela, c'est renier tout le péripatétisme.



CHAPITRE II.

Valeur de l'univocité.

La théorie de l'univocité étant ainsi ramenée à sa définition véritable, il me faut répondre à une critique à laquelle j'étais loin de m'attendre : « L'univocité scotiste, interprétée comme il précède, ne peut servir à rien, à moins qu'elle ne contribue à créer une confusion très grande des concepts » ⁽¹⁾. — A cela, je réponds : l'univocité a toujours servi à quelque chose, et la définir, c'est montrer déjà qu'elle est d'une valeur et d'une utilité incontestables et qu'ainsi l'on peut trouver étrange que des philosophes de profession aient estimé inopportune une thèse, où l'on souligne uniquement la dualité inhérente aux concepts analogues ⁽²⁾.

⁽¹⁾ PETAZZI, *Univocità od analogia*, p. 59. — Ambrogio Riboldi, O. M. — Verna, 1913, p. 472, affirme que la « confusion des concepts » sera évitée, si l'on garde à la terminologie de Scot le sens, qui doit résulter de l'étude des sources. Impossible de s'entendre et de parler objectivement par exemple du système de Kant, si on interprète les jugements et les catégories autrement qu'il le fait lui-même.

⁽²⁾ DE MARIA, *Philosoph.*, t. I, Rome, 1892, p. 359. Cet auteur distingue trois sortes d'analogies : l'une, d'inégalité ; l'autre de proportionalité ; la troisième d'attribution. La première s'ac-

§ I.

L'univocité en métaphysique et en critériologie.

Dans les textes que nous avons cités en dernier lieu, Scot nous montre l'ens *univocum* parallèle à l'ens-axiome, entrant comme sujet et prédicat dans les formules d'évidence intuitive — *per se notae*. — De plus, il proclame très nettement l'importance de l'ens *univocum*, quand il dit que « la métaphysique n'est plus une science, si l'on refuse à l'ens, dans son concept le plus étendu, toute l'ampleur qu'il doit avoir » ⁽¹⁾.

De fait, si l'on interprète l'axiome, du point de vue analogique, postérieurement à la réponse: *Quid res sit*, il sera nécessaire de distinguer sans cesse — *semper distinguendum est*. — La certitude *an res sit* serait ainsi subordonnée à la question de nature. La rôle de l'axiome ne paraît plus qu'en seconde ligne et d'un usage nullement indispensable. Le principe serait atteint dans sa fixité, dans son immobilité, dans son invariabilité, dans son évidence de première intuition, et enfin, surtout, il cesserait d'avoir, sur toutes nos affirmations, sur toutes nos certitudes, l'influence universelle qu'on lui reconnaît. Et l'on serait tenté de rappeler, à son occasion, qu'il n'est pas de science de ce qui n'arrive qu'une

corde avec l'univocité logique et l'équivocité métaphysique, soit p. e. la substance, dite de l'homme, du chêne et de la pierre, *ibid.* p. 360.

(1) *Capitalia Scoti*, t. II, pp. 33-34.

fois de la même façon — *metaphysica... non esset scientia*,

Mais, je dois reconnaître que nul ne se fût avisé de traiter de « nulle valeur » l'ens *univocum*, si on eût seulement parlé d'axiome et non d'univocité.

Pourtant, que d'auteurs qui méconnaissent théoriquement l'ens *transcendental*, dès qu'il s'agit d'exclure au profit de l'analogie, l'univocité de Scot ⁽¹⁾!

Du moment que *quidquid dicitur ens, intelligitur tale per entitatem sibi formaliter convenientem*, il est impossible que l'ampleur du concept soit suffisante pour englober — *sub eadem ratione formali obiectiva* — Dieu et la créature. L'Etre de Dieu différent, du tout au tout, de l'être des créatures, et de

⁽¹⁾ Cf. LORENZELLI, *Philosophiae institutiones*, t. I, p. 306. Romae, 1896. Ratio entis, dit-il, vel *esse*, inest intrinsece omnibus entibus, licet suo quibusque modo; quidquid enim dicitur ens, intelligitur tale per entitatem sibi formaliter convenientem, *non autem, absolute loquendo, per extrinsecam tantum denominationem*. — Et donc, dois-je conclure: l'univocité n'est pas donnée, puisqu'il n'est pas possible d'isoler par abstraction, *absolute loquendo*, l'être des modes de l'être.

Il s'ensuit que « nomen entis significat :

1° *Id quod habet esse*: v. g. lapidem, plantam, etc., sicut nomen *sapientis* significat id quod habet sapientiam;

2° *Id quod habet inesse*: v. g. accidentia, ut albedinem, figuram, etc., aut etiam intrinseca principia, ut sunt materia et forma;

3° (*Id*) *quod aliquo modo est, vel IN RERUM NATURA, vel IN RATIONE TANTUM CONCIPIENTE ET ORDINANTE*;

4° (*tandem*) *quidquid est vel in potentia, vel in actu*.

(COROLLARIUM). — *Non ens oppositum huic TERTIAE (ET ULTIMAE) acceptioni entis, DICITUR PRIMUM NIHILUM*, quod est negatio *totius entis* secundum quamcumque differentiam et secundum quemcumque modum, quibus *ens* esse et dici potest. (LORENZELLI, *Op. cit.*, p. 234).

même les accidents de la substance, on placera donc, faute de mieux, au sommet de l'ordre logique, *une unité d'analogie* ⁽¹⁾.

Cependant, l'*unité* serait plus réelle si, à la suite de Scot, on concevait possible l'isolement, par abstraction du concept de l'ens des modalités concrètes, sans exclusion de Dieu: « Omnia entia habent attributionem ad *Ens Primum* quod est Deus, vel alia entia creata ad substantiam; tamen, hoc non obstante, potest ab omnibus istis abstrahi unus conceptus communis significatus hoc nomine *ens* » ⁽²⁾.

Qu'on n'oublie pas que Scot attribue à l'analogie toute la portée et toute l'étendue que lui reconnaît l'École! Il s'agit seulement d'une abstraction dépassant les limites de l'analogie pour parvenir à un concept extrêmement simple, c'est-à-dire à l'*univocum*.

Ce dernier fait, d'ailleurs, bon ménage avec l'analogie: *potest stare cum ea*. L'analogie se prévaut même de l'*univocum*: *quia nunquam aliqua comparantur, ut mensura ad mensuratum, vel excessa ad excedens, nisi in aliquo uno convenient*. Car l'analogie dit: l'être de Dieu est plus parfait que l'être des créatures. N'est-ce pas concevoir Dieu par com-

⁽¹⁾ C'est la position du thomisme. Mon intention n'est pas de la réfuter. De puissants esprits s'en sont accommodés. Dans Scot n'y contredit pas. Il situe même hors du débat une doctrine qu'il considère comme indiscutable et indiscutée, sauf à la compléter par la théorie que nous étudions ici. A ce propos, le P. CHOSSAT fait remarquer que « quant à l'unité (de l'être, S. Thomas) adopta simplement la doctrine de ses devanciers, qui lui parut se concilier avec un passage fameux d'Averroës ». *Dictionn. VACANT-MANGENOT*, t. IV, col. 1197.

⁽²⁾ *Parisiense*, prol., q. III, n. 4.

paraison ? ⁽¹⁾ Donc l'univocité s'impose : *omnis comparatio est in aliquoqualiter univoco* ⁽²⁾. « On ne se demande pas, dit-il, si un homme est un homme plus parfait que l'âne, mais s'il est un animal plus parfait ? » Mais il va de soi que le *plus* de Dieu, c'est l'Infini.

Cette univocité *quelconque*, sur laquelle se fonde la comparaison en théodicée, c'est la neutralité inhérente à l'idée de l'être, extrêmement dépouillée, désessenciée. *Ens habet passionem convertibilem simpliciter simplices, sicut unum, verum, bonum, ... et sunt transcendentes, quia consequuntur ens non in quantum determinatur ad aliquod genus* ⁽³⁾.

En d'autres termes, l'*ens* peut signifier soit que l'être est quelque chose, *aliquid*, le contraire du néant ; ou bien qu'il est ceci ou cela, *quale*, Dieu ou la créature, la substance ou l'accident, le réel ou le possible. Dans le premier sens, il est *univoque* ; dans le second, il est *analogue*.

On dira donc :

1^o Dans le premier sens :

Dieu et la créature *sont* ;

2^o Dans le second sens :

Dieu et la créature *diffèrent* l'un de l'autre, de l'infini au fini.

Intimement liée à l'analogie, l'univocité tient une place prépondérante *en logique*, — et dirais-je — en toute science, — par le fait que l'*ens communissimum* s'identifie à la formule de l'axiome. Cette considération est d'un très grand poids... et peut

⁽¹⁾ Ici comparaison est synonyme de *contraste*. Cf. SCOT. *Physic*, I, VII. q. V. — *Opera omn. Vivès*, t. III.

⁽²⁾ *Oxon.*, I, I, q. VIII, n. 12. Edition de Quaracchi, 1912, n. 627.

⁽³⁾ *Ibid.*, n. 19.

se passer de tout commentaire. Et ainsi « *nihil est, — non pas même Dieu, — nec excogitari potest, quod sit extra rationem entis, in quantum ens* ». Il suffira de rappeler que les axiomes ou « premiers principes, sont comme les lois que l'homme doit observer pour juger avec rectitude et que, par conséquent, on doit trouver exprimées dans tout jugement ⁽¹⁾ ». Si la valeur des axiomes devait être analogue, elle ne serait plus universelle. L'on devrait alors substituer aux formules en usage des propositions conditionnées par la réalité telle quelle et dire: CECI EST, CECI N'EST PAS; CE QUI EST CECI N'EST PAS CELA. C'est qu'en effet les formules usitées de l'axiome prêteraient dès lors à l'équivoque. Et elles sont indemnes de ce reproche parce que les principes ou axiomes sont « acquis par une intuition directe, par une conscience immédiate » et qu'ils sont « le fondement suprême de toute démonstration » ⁽²⁾.

Pour avoir restreint arbitrairement l'enceinte de l'être, d'aucuns ont fait du « néant absolu » une négation en exclusion limitée de l'être créé. Scot prétend, non sans fondement, que l'on aurait seulement le *nihilum* RELATIF ⁽³⁾. Le *nihilum* ABSOLU est donc, selon lui, en exclusion de tout, de Dieu et de la créature, du réel et du possible.

L'athéisme démontre, par le fait, que la négation de Dieu n'est pas impossible. La contingence des choses confirme que le néant n'est pas inconcevable

(1) CORNOLDI, *Leçons de philosophie scolastique*, p. 90.

(2) *Revue thomiste*, C. RICHARD. L'assentiment dans la croyance et l'opinion, 1910, p. 592.

(3) Cf. *Études franciscaines*, avril 1912, l'article « Actualité scotistes ».

eu égard à la créature. Il est donc possible d'associer simultanément ces deux négations dans l'esprit; et par suite, l'affirmation opposée à ce *néant total* doit être parallèlement à tout ce qui est ou peut être *quocumque modo*. Et ainsi, l'ens *univocum* est donné. Et parce que tous, avant comme après Scot, ont rempli les fonctions de la connaissance à la lumière de l'axiome, *il est donc prouvé que* « OBSERVANT UNIVOCATIONEM entis, licet VOCE NEGENT ».

§ II.

Valeur apologétique de l'univocité.

La portée pratique de l'univocité ne ressort pas moins dans son application aux attributs simples.

Sait-on quelle préoccupation hantait le Docteur Subtil quand il imagina de greffer son *univocum* à la théorie analogique, qu'il laissait, par ailleurs, intacte? — Il s'agissait pour lui de trouver une norme sûre, qui permît, par l'analyse du concept abstrait, de connaître infailliblement les perfections créées, susceptibles d'atteindre en Dieu les proportions de l'infini.

Jusque-là, on avait simplement discerné les perfections dites *pures, absolues, souverainement simples* des qualités conséquentes au mode d'être limité, dépendant, essentiellement contingent des créatures. Et cela devait suffire. Et bien que la non-connexité de celles-là — *in esse abstracto* — au mode imparfait de l'être fini, légitimât, de fait, l'attribution que l'on en faisait à Dieu, le rôle de l'univocité paraissait ignoré, méconnu.

Duns Scot ne sut pas s'accommoder de ce silence.

Il tenta donc de proclamer explicitement ce qui, en réalité, n'était discuté par personne. Nous avons vu, précédemment, qu'il eut, tout d'abord, à surmonter sa propre hésitation: *non asserendo, quia non consonat opinioni communi*. De plus, — pour qu'on ne poussât pas les hauts cris — *ne fiat contentio de nomine*, — il avait précisé le sens exact du mot *univocum*, accolé à l'*ens* et aux *attributs simples*. Cela fait, il pouvait aborder, de plain-pied, la nouvelle thèse.

Voici ce qu'il dit en regard de la théodicée: *Il n'est pas de question sur la nature de Dieu, qui ne suppose l'existence de concepts univoques*.

Duns Scot prouve aussitôt l'assertion: « Toute enquête (tendant à définir ce que Dieu est, dans la connaissance abstraite que nous en avons) procède comme il suit. Considérant le concept absolu d'une perfection et lui ayant ôté toute l'imperfection qu'elle tient de la créature, nous l'isolons de tout et nous lui prêtons une perfection souveraine. Cela fait, nous l'attribuons à Dieu. Soit le concept absolu de *sagesse*, d'*intelligence*, de *volonté*. On le considère tout d'abord en lui-même (abstraction faite de tout ce qui dans la nature est sage, intelligent, libre). Parce que le fond de ces attributs n'implique pas formellement une imperfection quelconque, ni aucune limite, nous les dépouillons de toutes les imperfections, qui les accompagnent de fait dans les créatures, et retenant uniquement la perfection, ainsi affranchie du concret, nous concluons que Dieu est très parfaitement la *Sagesse*, l'*Intelligence*, la *Volonté* » ⁽¹⁾.

(1) Omnis inquisitio... de Deo procedit sic, scilicet considerando formalem rationem alicuius, et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, *et reservando*

Ainsi, c'est parce que, dans le concept abstrait, *in formali ratione*, l'intelligence, la volonté, la sagesse n'évoquent pas un sujet fini, imparfait, que l'esprit voit en elles des Postulats de la Perfection Absolue, — ou, selon les termes consacrés par l'École, « des qualités dont il vaut mieux ne pas être privé » — *quas melius est habere*. Et, dans ce sens, nous dirions avec le P. Garrigou-Lagrange, avec les modifications qu'impose l'enseignement scotiste, que si, dans son morcellement logique, « l'analogie est conçu univoquement, il est, des lors, formellement en Dieu » ⁽¹⁾.

Sans l'indétermination des concepts, il serait impossible de rien conclure de Dieu, en prenant son point de départ de la créature. Car on s'exposerait à introduire en Dieu ce qu'il n'a pas, c'est-à-dire la limite, l'imperfection, la contingence, l'étendue. Par suite, on en viendrait à concevoir et à définir Dieu *par anthropomorphose*, parallèlement aux créatures, en dépendance des classifications des genres et des espèces. Ou, pour éviter ce danger, on se confinerait prudemment dans un agnosticisme rationnel ⁽²⁾, puisque « *ex nulla ratione propria eorum, prout sunt in creaturis, potest concludi aliquid de Deo* ».

illam rationem formalem, et attribuendo sibi omnino divinam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. — Exemplum de formali ratione sapientiae, vel intellectus, vel voluntatis. Consideratur enim *primo* in se et secundum se; et ex hoc quod ratio istorum non includit formaliter imperfectionem aliquam, nec limitationem, removentur ab ipsa imperfectiones quae concomitantur eam in creaturis; et, *reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis*, attribuantur ista Deo perfectissime. *Oxon.*, l. I, d. 3, q. II, n. 10.

⁽¹⁾ *Le sens commun*, p. 308.

⁽²⁾ *Ibid.*

La neutralité des concepts. faisant ainsi défaut, comment ne pas se risquer à introduire arbitrairement en Dieu toutes les qualités quelconques des créatures? L'on n'aurait pas, en effet, de raison plausible pour arguer de Dieu qu'il est *ceci* de préférence à cela. *Non magis concluderetur quod Deus est sapiens formaliter ex ratione sapientiae quam apprehendimus ex creaturis, quam quod Deus est formaliter lapis* ⁽¹⁾.

Duns Scot, on le voit, se fait une arme de l'univocité contre l'agnosticisme et l'anthropomorphisme. « Teneo, dit-il, opinionem mediam meam quod cum simplicitate Dei stat quod aliquis sit conceptus communis sibi et creaturae, non tamen communis, ut generis » ⁽²⁾. On l'a, cependant, accusé de favoriser par là les théories diminutives de l'être divin (anthropomorphisme) et de n'échapper à l'agnosticisme que par un accroc fait à la logique. Il y avait donc urgence à remettre la question dans son cadre historique. Ces accusations tomberont d'elles-mêmes, du moment que l'on sait, sur le témoignage de Scot, que l'*univoque* devait, dans sa pensée, orienter l'esprit, par une règle sûre et indéviable dans l'élimination des « attributs » qui n'atteindraient pas en Dieu les inaccessibles sommets de l'Infini.

« *L'ens univocum*, — je le redis ici ⁽³⁾ — condi-

⁽¹⁾ *Ibid.*

⁽²⁾ *Oxon.*, l. 1, d. 8. Édition de Quaracchi, 1912, n. 632.

⁽³⁾ *Études franciscaines*, avril 1912, p. 388. Les auteurs, qui ont apparenté, par voie de conséquences logiques, l'univocité scotiste, soit à l'anthropomorphose de Dieu, soit à l'agnosticisme, eussent parlé autrement s'ils avaient su que Scot entendait par l'univocité les exclure l'une et l'autre. Quant à l'accusation d'imprévoyance vis à vis du panthéisme, il fallait évidemment man-

tionne la preuve *Quid Deus sit*, telle qu'elle est exprimée par les thomistes eux-mêmes. Car, s'il est des Postulats de la Perfection absolue, des qualités — *quas, absolute loquendo, melius est habere, quam non habere*, — cela n'est conçu, en regard de l'esprit que *conséquemment* à la non-connexité des concepts *in esse abstracto*, aux modes finis du réel.

L'univocité, sauf la lettre, est donc dans la philosophie de tous les penseurs orthodoxes. Sans l'univocité, pour échapper à l'anthropomorphose, l'esprit devrait, du point de vue rationnel, se confiner dans un agnosticisme d'expectative, quitte à prendre dans la révélation les connaissances que sa raison serait impuissante à lui donner d'elle-même.

A tout prendre, on serait dans l'alternative de choisir entre l'*agnosticisme* et l'*univocité*.

En posant cette conclusion, j'interprétais fidèlement la pensée dominante du Subtil, la raison qui devait justifier la thèse nouvelle. Je n'ignore pas que, de fait, les adversaires de l'univocité ont parfaitement solutionné en Dieu la question de nature. L'esprit de système rendrait, dès lors, sur ce point — et cela se conçoit — infructueuse toute controverse. Si j'avais, à ce sujet, la moindre illusion,

quer de compétence ou de bonne foi. Pierre d'Aquila, après avoir répondu aux doutes soulevés contre l'univocité transcendante par LINCOLN (*Post.* l. 1), S. THOMAS (p. 1, q. 13, art. 3), GÉRARD Carmelita (*Quodl.* 1, q. 1), THOMAS d'Angleterre, ajoute : « Praeterea Scotus movet contra se, idest contra univocitatem entis, aliqua dubia valde difficilia ». PETRI DE AQUILA, *in 1 Sent.* l. 1, d. 3, q. 1, tom. 1, p. 79. — Levanti, 1907,

il me suffirait de faire appel à un long passé de plus de six cents ans. Mais le résultat auquel je tends est moins aléatoire : *dégager la pensée authentique du Subtil des infiltrations étrangères que des auteurs mal informés y introduisirent de bonne foi.*

L'univocité, — il convient de le redire, — est au point de départ de l'analogie commune.

L'analogie suppose un fond quelconque d'univocité *inter analogata*. Mais, en regard de l'analogie propre à la théodicée, il faut retenir que cette analogie n'est fondée — *a parte rei* — que parce que *certaines concepts* — formés dans l'entendement à l'occasion de la créature — n'ont plus *in ratione formali*, dans l'idée pure, une connexité quelconque avec les modalités limitées du réel. C'est si l'on veut, en raison d'une *certaine neutralité* des concepts. L'analogie, propre à la théodicée, est donc d'une nature toute spéciale, *sui generis*. Car elle ne se fonde pas sur l'aperception d'un fond objectif, commun aux *analogata*, mais sur une exigence démonstrative, rationnelle, causale : *Il n'est rien de purement parfait dans la créature raisonnable, qui ne soit en Dieu formellement, car Il ne serait pas le Tout Parfait, s'il lui manquait une seule des conditions de la Perfection absolue.*

L'élément représentatif en est, de ce chef, exceptionnellement exclu. « Les modernes, dit M. Fonsgrive, constituent les attributs de Dieu à l'aide d'une abstraction, simple opération logique ; ils suppriment les bornes d'une qualité positive, et la qualité se trouvant ainsi épurée, demeure parfaite, devient digne par cela seul d'être attribuée à Dieu ». Il y a beau temps que Duns Scot a fait cette

abstraction. Seulement, la perfection ainsi épurée, selon lui, n'est que de l'indéterminé ⁽¹⁾.

Voici, sous forme de syllogisme, comment on arrive aux concepts analogues en théodicée :

Si Dieu est la Perfection Absolue, il doit avoir toutes les qualités, sans lesquelles il ne serait pas cette Perfection Absolue ;

Or, telle est, par exemple, la Liberté, envisagée non plus *in creatura rationali*, mais dans le concept absolument abstrait *in ratione formali*;

Donc Dieu est Libre, soit plénièrement Libre.

La *Majeure* dit : les attributs simples sont des postulats de la Perfection Absolue.

La *Mineure* exprime : La liberté, dans son concept abstrait, n'évoque pas explicitement un sujet défini, et peut indifféremment appartenir à un sujet infini ou à un autre limité ⁽²⁾.

Donc déclare la *Conclusion*, si Dieu est la Per-

(1) Cf. *Revue de philosophie*, 1909, t. 1, p. 11. Ce que M. Fonsgrive ne dit pas, c'est que des « perfections identiques en nature sinon en degré » font bien vite songer à l'anthropomorphisme, voire au panthéisme. De toutes façons, il n'est pas exact que les scolastiques « sont beaucoup moins gnostiques que les modernes » et si, en parlant comme ceux-ci « ils croiraient proférer presque un blasphème », cette crainte est elle-même justifiée par les conséquences logiques qu'entraînerait l'identification de Dieu aux concepts indéterminés.

(2) L'appel au principe de causalité ne légitimerait pas la transposition en Dieu d'une perfection quelconque. Et s'il est vrai qu'un « être imparfait ne peut s'expliquer, en dernière analyse, que par un être parfait », il n'apparaît pas, de ce chef, que Dieu doive posséder tel attribut de préférence à tel autre. Cf. X. MORSANT, *Dieu : l'expérience en métaphysique*, p. 112-113. Cf. SCOT, *Oxon.* t. 1, n. 626, édition de Quaracchi, 1912.

fection absolue, il est libre nécessairement et plénièrement.

On remarquera le rôle exclusif et préponderant de l'univocité, sans mélange d'analogie, *dans la mineure*. Si ce mélange n'était pas exclu, impossible de transposer quoi que ce soit de la créature en Dieu. C'est ce qui fait dire à Scot: *Ou vous excluez ce mélange, ou l'agnosticisme aura beau jeu, à moins que vous ne puisiez vos lumières dans le dépôt de la Révélation.*

Il reste, néanmoins, que — originairement, — l'attribut simple nous est révélé par sa présence imparfaite et limitée dans la créature raisonnable. Duns Scot l'aurait-il oublié? — Non! — Ce qu'il a voulu rappeler, c'est que la preuve *Quid Deus sit* se libère des contingences du fait créé, ou — si vous préférez, — des conditions particulières selon lesquelles l'attribut simple est en nous, — pour situer celui-ci dans un monde idéal, où le concept abstrait est affranchi des modalités finies, invérifiables en Dieu. Duns Scot fait remarquer à l'appui que Saint Anselme avait rejeté la définition que d'aucuns donnaient du libre arbitre, à savoir que c'est le pouvoir de faillir: *potestas peccandi*. La raison alléguée par lui, c'est que, cela admis, l'on ne pourrait plus dire de Dieu qu'*Il est libre*. D'où il suit que, du point de vue du concept, les attributs positifs sont l'expression univoque des perfections réalisées en Dieu et dans la créature selon la distance qui sépare l'infini du fini ⁽¹⁾.

Mais parce que l'*attribut-concept* ne change pas

(1) *Oxon.* l. I, d. 8, édition de Quaracchi n. 626. — S. ANSELM, *De libero arbitrio*, c. I.

quand on l'introduit dans une proposition dont le sujet peut être indifféremment Dieu ou la créature raisonnable, c'est la modalité réelle du sujet qui l'arrache à l'indétermination abstraite, à *l'univocité*, pour constituer Dieu en transcendance réelle et la créature en dépendance non moins réelle. Conséquemment à ce contraste de l'un à l'autre, le concept de l'ens et des attributs simples doit nécessairement se réduire à *l'analogie de proportion*.

Pour tous les motifs exposés dans cette étude, il est permis de croire que si *l'univocité scotiste* fut dépréciée, cela tient à ce que l'on n'avait pas saisi :

1° La connexion de l'ens *communissimum* avec les premiers principes ;

2° La place, qui lui revient, dans la subordination des concepts ;

3° Les liens de parenté qui l'harmonisent avec l'analogie commune ;

4° La fonction de norme, qui lui est dévolue, dans la sélection des qualités créées, susceptibles d'atteindre, réalisées en Dieu, les proportions de l'Infini.

J'ajoute que, au témoignage de Wadding ⁽¹⁾ la défense de l'ens *univocum* est dirigée par Scot contre Henri de Gand, qui s'était inscrit en faux contre la théorie nouvelle. Le commentateur du Subtil répond en outre aux attaques de Guillaume Occam. Mais, en même temps qu'il patronne l'univocité, le Subtil rejette l'opinion d'Albert de Saxe et de Robert Oschott, qui avaient fait de l'ens *un genre* auquel ils subordonnaient tout ensemble Dieu et la créature.

(1) IOANNIS DUNS SCOTI... *Opera omnia*. — t. V, pars secunda, p. 726 et sequ. Lugduni, 1639.

Il serait intéressant de suivre le Maître Franciscain, dans cette défense de l'*ens univocum*, où il s'attache à l'isoler de toute immixtion confinant au parallélisme de concept-définition entre l'être de Dieu et l'être des créatures. On aurait ainsi plus complètement raison des déformations contemporaines de la pensée du Subtil.

Toutefois cette « chasse » aux arguments contraires dépasserait la portée d'une simple mise au point. *Non asserendo*, rappellerons-nous à notre tour. L'on peut ainsi discuter librement le pour et le contre. Si ce résultat était obtenu, l'échange des idées se ferait dans le calme de la discussion courtoise, et l'examen impartial des preuves justifierait tout seul la divergence des opinions.

Duns Scot ne prétendait en rien imposer, à qui que ce fût, ses vues personnelles. Nous ne saurions nous-même adopter une attitude plus conciliante. Du moment que l'*agnosticisme* est évité de fait par les *analogistes* de toutes nuances, il serait puéril, — au nom de je ne sais quelle logique, — de leur dire : Si vous n'adoptez pas notre manière de voir, c'est que vous êtes des agnostiques ! De pareilles déductions peuvent être fondées parfois, par suite de l'enchaînement des conséquences aux prémisses, mais *nulli auctori imponenda est sententia falsa, vel multum absurda, nisi habeatur ex dictis eius, vel sequatur evidenter ex dictis eius* ⁽¹⁾.

(1) SCOTUS, *Quodl.*, q. 7, n. 38. Il serait à désirer que cette règle fut un peu mieux gardée dans les controverses, quel que soit d'ailleurs l'adversaire contre lequel l'on doit argumenter. S'en écarter, serait manquer de probité littéraire, voire d'esprit scientifique. En fait, la décadence de la scolastique, dès le commencement du XV^e siècle, *exceptis excipiendis*, a été motivée par

C'est la raison qui nous a inspiré ces pages. L'être univoque de Scot n'étant pas rivé aux modes limités du créé, mais nettement situé au sommet de l'abstraction et donc au point initial de l'ordre logique, nous concluerions volontiers que, indemne de tout mauvais alliage, il est la lumière objective et permanente de notre intelligence et qu'éclairant notre âme, il la guide dans la recherche de la certitude, de toute certitude.

l'abus des controverses, viciées par le parti pris, l'esprit syllogistique et le délaissement des textes originaux. Par suite, l'on n'obéira intelligemment aux directions pontificales que si, par delà les chameilleurs de profession, l'on s'efforce de puiser les principes et la méthode dans les œuvres des grands scolastiques, notamment dans saint Thomas, S. Bonaventure et Duns Scot.

CHAPITRE III.

Fondements de l'univocité.

« Aristote, qui mérite avec justice la qualité de *prince* de ces philosophes dont je parle, parce qu'il est le père de cette philosophie qu'ils cultivent avec tant de soin, ne raisonne presque jamais que sur les idées confuses que l'on reçoit par les sens, et que sur d'autres idées vagues, générales et indéterminées, qui ne représentent rien de particulier à l'esprit. Car les termes ordinaires à ce philosophe ne peuvent servir qu'à exprimer confusément aux sens et à l'imagination les sentiments confus que l'on a des choses sensibles, ou à faire parler d'une manière si vague et si indéterminée que l'on n'exprime rien de distinct » ⁽¹⁾.

Ces lignes sont du P. Malebranche. Il est sans doute utile de s'en souvenir, quand on a devant soi l'un des problèmes les plus ardues de la métaphysique aristotélicienne. J'estime, pour ma part, que les causes qui, au XVII^e siècle, ont assuré le triomphe du cartésianisme sur l'ancienne philosophie, ren-

⁽¹⁾ MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, l. VI, ch. II. Paris, Flammarion, t. II, p. 312-313.

draient inefficaces les efforts du néo-scolasticisme contemporain, si l'on ne s'appliquait pas à éliminer les questions où l'on risquerait de « parler beaucoup », sans rien dire.

Eu égard à l'univoque de Scot, on pouvait espérer qu'il suffirait de revendiquer le sens original de cette expression pour dégager sa philosophie des apparentements arbitraires et intéressés, imaginés par maints auteurs contemporains ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Le R. P. RAYMOND, O. M. C. (*Etudes franciscaines*, août octobre 1910). sous ce titre: *L'ontologie de Duns Scot et le principe du panthéisme*, a publié sur l'univocité une étude à laquelle nous souscrivons sans réserve. Il serait à souhaiter que l'auteur se décide enfin à réunir ensemble ses nombreux et savants écrits autour de Duns Scot.

Eu égard à l'interprétation de l'univoque, le P. Raymond, que nous avons lu après l'achèvement de notre travail, est arrivé à nos conclusions par le même recours aux sources. On trouvera sans doute qu'en ceci, comme sur beaucoup de questions, le thomisme et le scotisme « sont les deux faces de la même idée, la double expression d'une situation unique ». L. GILLET, *Histoire artistique des ordres mendiants*. Paris, Renouard. p. 23. On peut s'en rendre compte par les deux schémas suivants :

Schéma thomiste

Etre réel

Dieu

Schéma scotiste

Existant

est

selon la différence de l'infini au fini

Créature

en soi

dans l'idée

substance accident

genre différence

spécifique

propre

accidentelle

Le présent travail tend à compléter ce qui fut dit précédemment, concernant la nature et la valeur de l'univocité scotiste. L'on peut, en effet, penser qu'une théorie n'est assez connue que si l'on en voit exactement les fondements.

L'univocité scotiste, à mon avis, se base sur trois fondements, l'un logique, le second métaphysique, le troisième historique ⁽¹⁾.

§ I.

Fondement logique de l'univocité de Scot.

Ce fondement, c'est l'ordre logique même ou, plus exactement, la distance très grande qui différencie l'un de l'autre l'abstrait et le réel.

L'identification est donc complète. L'*indéterminé* est aux deux points de départ du schéma, mais plus accentué en Duns Scot. La formule même explique pourquoi ce point initial est appelé *analogue* par ceux-là, *univoque* par ceux-ci. L'on remarquera que, de part et d'autre, il y a solution de continuité entre l'Etre de Dieu et l'être des créatures.

⁽¹⁾ L'on estimera, sans doute, que ces pages établissent péremptoirement que s'il y a des nuances entre la métaphysique de Duns Scot et celle de saint Thomas, il n'y a pas d'opposition radicale. Le fond en est identique, sauf sur quelques points secondaires, autour desquels l'accord est à désirer souvent entre partisans d'une même école. Il va de soi que si l'on faisait, de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, la vérité essentielle de la philosophie chrétienne, l'on devrait convenir que cette divergence ne saurait se prolonger à la suite des sages orientations doctrinales de Léon XIII et de Pie X. Mais, à part quelques auteurs isolés, tous sont d'accord pour dire que le degré de distinction entre l'essence et l'existence dans le créé n'est pas évidemment établi dans le sens, soit réaliste, soit logique. Les

L'abstrait, ici, désigne strictement ce qui existe dans le concept et par le concept. L'esprit, pour enfanter l'idée, s'alimente nécessairement au réel, et en raison de l'étroite mixture de l'âme avec le corps, la chose sensible est présentement pour nous l'objet proportionné à notre connaissance.

L'on ne peut ainsi douter que l'objet de nos conceptions ne soit extérieur à l'esprit. Les données de l'entendement étant un emprunt fait à la réalité, il s'ensuit que, tout d'abord, nos idées sont représentatives de ce que les choses sont et donc modelées sur celles-ci. L'univoque n'est, de ce chef, inclus en elles que dans la mesure même où les choses se ressemblent de fait.

Tel est le raisonnement que l'on oppose le plus ordinairement à la théorie dont nous avons précédemment exposé la nature et la valeur. A première vue, il ne semble pas que la distinction des deux ordres, du réel et du logique, soit méconnue par nos contradicteurs. Il n'entre pas dans nos intentions de les accuser à faux, et nous estimons même qu'ils excellent à marquer théoriquement la transcendance de la spéculation sur la réalité.

Pratiquement, par intransigeance systématique, ils oublient que si le logique est transcendant au réel, c'est donc que le logique est indépendant du réel. Il est cependant parallèle au réel tant qu'il s'applique à le définir. Et parce que les *prédicables* sont formulés en vue de la définition, l'on conçoit

néo-thomistes contemporains sont eux mêmes divisés sur cette question depuis longtemps débattue. Cf. *Etudes franciscaines*, décembre 1913 notre article: *La distinction réelle de l'essence et de l'existence et sa valeur apologetique*.

que leur usage est subordonné aux conditions diverses de l'objet de la connaissance. Au concret, le genre c'est l'animal; l'espèce, le cheval ou l'homme; la différence, l'instinct ou la raison; le propre, le hennissement ou la parole; l'accident, la taille ou la couleur. Limité aux prédicables, le logique est d'ordre représentatif, réduit à l'objet proportionnel de notre connaissance; et donc, en exclusion de Dieu. Il n'est pas jusque-là, que je sache, confiné à l'univocité ou à l'analogie. Ni l'une, ni l'autre n'en sont exclues; mais, dans l'ensemble, c'est plutôt l'*équivoque* qui domine le tout.

La transcendance du logique sur le réel n'est concevable que dans la mesure où l'esprit, s'affranchissant du parallélisme des idées représentatives, crée de toutes pièces les données de la métaphysique.

Pour peu que l'on soit initié à la philosophie traditionnelle, l'on voit nettement que le logique, en métaphysique, n'est pas seulement de l'abstrait par épuration ou généralisation du concret, mais de l'indéterminé, du non-représentatif.

Cet indéterminé, ce non-représentatif, eu égard aux catégories d'Aristote, c'est-à-dire aux notions de substance et d'accident, n'est pas en fait plus affranchi des apports du réel que les données de la logique représentative. La définition, parce qu'elle est une élimination des notes individuantes, signale dans le réel deux éléments différents, dont l'un est indispensable à son actualisation, et donc empreint de fixité et de nécessité. Nommez cet élément *substance* et il restera à désigner autrement celui que l'esprit a éliminé de la définition, mais dont il doit

cependant se souvenir, s'il entend garantir l'équivalence représentative du connu au connaissant.

La genèse des catégories est donc subordonnée à l'observation du réel contingent tout autant que pour les prédicables. D'où il suit que celles-là, de même que ceux-ci, évoluent dans l'enceinte du fini, et qu'ainsi Dieu est, de toute nécessité, transcendant aux espèces. Distinctes l'une de l'autre, la logique représentative et la logique abstraite ⁽¹⁾ sont strictement parallèles l'une à l'autre. Je dirais même que c'est une enceinte fermée, dont le fini absorbe intégralement toute la contenance.

S'ensuit-il que l'esprit soit lui-même enclos si pleinement entre ces murs qu'il ne puisse étendre plus loin son regard? Si cela pouvait s'affirmer, l'agnosticisme en théodicée serait seul de mise et l'on devrait savoir gré aux philosophes contemporains qui ont demandé à *la pratique* les certitudes inaccessibles aux spéculations proprement dites.

Fort heureusement, l'esprit n'est pas emprisonné

(1) J'entends par là les données de l'ontologie, qui sont à n'en pas douter d'ordre conceptuel. Cela est déjà vrai des prédicables en ce que le général ou l'universel comme tel n'existe formellement que dans l'esprit. A fortiori, il en faut dire autant de l'abstraction ascendante qui, des prédicables passe aux prédicaments, aux transcendants et enfin s'élève jusqu'au transcendantal par excellence, à savoir l'*être* en tant qu'il est, non une définition, mais l'affirmation de tout. Et, par suite, il est manifeste que ce transcendantal suprême est d'ordre logique, si par *logique* on entend, l'ordre spéculatif selon toute l'ampleur qu'il peut avoir, et non un traité renfermé dans un cercle assez restreint. Par suite, nous accordons au R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, (*Rev. thom.* 1913, p. 188) que l'univocité n'est pas seulement logique, mais de plus métaphysique.

en cette cloison étroite que M. Le Roy ⁽¹⁾ a cru reconnaître dans l'analogie intraitable, professée par ceux dont le système lui est apparu à tort comme l'expression intégrale de la pensée médiévale.

C'est qu'en effet, par-delà les catégories, il y a le transcendantal. Cet être transcendantal est manifestement au point culminant de l'abstraction, et tant qu'on ne l'envisage pas dans son universalité privilégiée, impossible de saisir que ces mots *être*, *exister* sont une affirmation et non pas une définition de la réalité. On peut sans doute les traduire autrement et prononcer que l'être, c'est ce qui est hors le néant, ce qui existe d'une façon quelconque, — mais l'interprétation serait déjà fautive, par restriction arbitraire, si l'on disait : *l'être, c'est le concret!*

Or c'est manifestement l'interprétation de l'*ens* transcendantal que l'on entend légitimer, quand on oppose aux partisans de l'univoque l'adage bien connu : *l'être exclut le néant par sa réalité même*.

Le parti pris systématique tend ainsi à rétrécir les horizons de l'esprit. L'ordre spéculatif apparaît strictement parallèle au réel, tandis que, en bonne logique, il est indépendant et moins limité que le réel.

Le P. Garrigou-Lagrange ⁽²⁾ méconnaît pratiquement cette transcendance relative de la connaissance, du fait qu'il déclare irréalisable la « désessenciation » de l'être, telle que la conçoit le Subtil. Impossible, explique-t-il, de l'isoler de ses modes réels. Et, par

⁽¹⁾ Cf. *Dogme et critique*. — M. Le Roy a, sans doute, étudié saint Thomas et les néo-thomistes en amateur et pour donner plus de poids à sa thèse. Son interprétation est, sinon inexacte toujours, tout au moins superficielle et incomplète.

⁽²⁾ *Revue thomiste*, nov.-déc., 1912.

suite, dans l'idée comme dans la chose, l'être est nécessairement analogue. L'on obtiendrait donc seulement une certaine unité relative et transcendante de l'être par analogie. Celle-ci, dans sa sphère d'extension, n'admet aucune limite. Rien de ce qui est d'une certaine façon n'est exclu de l'enceinte de l'être; et, dès lors, *l'analogie doit suffire* ⁽¹⁾. Disons-le hautement: il n'y a pas de place pour l'univocité!

C'est, à mon avis, le seul reproche que l'on doive faire à l'univoque de Scot et la seule attitude digne d'un philosophe, qui entend exprimer sagement son jugement sur une opinion que l'on peut discuter librement, mais que l'on aurait tort d'apparenter à telle ou telle erreur. L'on pourrait fort à propos répondre à certains de nos contradicteurs ⁽²⁾: « Il vous paraît difficile de soustraire à la notion générique l'être transcendantal. Vous ajoutez qu'on doit l'utiliser comme un genre. J'accorde que de fait, il doit en être ainsi pour vous. Mais tel n'est pas mon sentiment. Et, dès lors, quelque peine que l'on ait à désessencier l'être, je tiens que ce n'est pas impossible ».

J'ai montré précédemment que l'univoque, interprété dans son sens historique, n'est ni impossible, ni surérogatoire. L'étude plus approfondie de la question m'entraîne à supposer que, tout bien considéré, — *non asserendo*, dirait Scot, — l'univoque devrait s'imposer. Je ne dis pas: il doit s'imposer.

⁽¹⁾ C'est sur cette exclusion que portent les débats déjà anciens entre les thomistes et les deux écoles de Scot et de Suarez. — Jusqu'ici, il ne paraît pas que ceux-là aient pu établir péremptoirement leur thèse.

⁽²⁾ SCOT, *Reportata*, l. 1, d. 8, q. 5, n. 15. Op. omn. Vivès, t. XXII, p. 171.

Car, en fait d'opinions, il convient de se montrer conciliant. L'on peut donc, à son aise, discuter ce que nous appelons *les fondements de l'univocité*.

L'auteur du « Sens commun, la Philosophie de l'Être et les Formules dogmatiques » ⁽¹⁾, sait à l'occasion faire lui-même abstraction des modes réels pour remonter jusqu'à cette indétermination extrême de l'être qu'en langue scotiste l'on nomme univocité. « Il est clair, écrit-il, que la raison d'existence n'implique nullement de soi le mode créé, le mélange de potentialité » ⁽²⁾. Duns Scot avait déjà observé que le différend se réduisait à une question de mots. Comment, en effet, parler sans une déssenciation évidente ⁽³⁾ d'un être « qui illumine et féconde tout dans l'ordre intellectuel, qui se répand sur les questions les plus spéciales et les plus éloignées, qui est le nerf caché de tous nos raisonnements, la loi suprême à laquelle se rattachent toutes nos connaissances » ? Ces lignes sont d'un rédacteur de la *Revue Thomiste* autre que le P. Garrigou-Lagrange. Ce dernier s'est lui-même si bien exprimé dans ce sens qu'il doit se défendre contre les hardiesses de la

(1) Paris, G. Beauchesne, éditeur, 1909. Dépôt à Lyon: 3, avenue de l'Archevêché.

(2) Op. cit. p. 141.

(3) Cf. *Revue thomiste*, juillet-août 1912. — L'article « La Scolastique et le Modernisme ». Retenons que PIERRE D'AQUILA, *Sent.* l. 1, d. 3, § 1, avait déjà prévenu que l'on doit s'interdire d'identifier l'univocité avec l'un de Parménide ou de Platon. — Il existe une édition récente des *Commentaires* de PIERRE D'AQUILA — 4. vol. Levanti 1907. Convento SS. Annunziata. — Ce qui recommande cet écrit, c'est que l'auteur l'a composé avec la lettre même de Scot, ce qui, vu l'époque où a vécu ce disciple immédiat du Subtil, constitue aux yeux des critiques un moyen de vérifier la génuité des textes qu'il a résumés.

Rivista Rosminiana (1909) qui, dit-il ⁽¹⁾, « identifie notre thèse avec celle de Rosmini et l'oppose au néo-scolasticisme décrépît et miné par tout ce qu'il contient de sensualisme et de subjectivisme ». Ce rapprochement de Rosmini et du savant professeur de l'Angelico est incontestablement arbitraire et intéressé. Or, l'on est mieux fondé à penser que l'indétermination inhérente à l'être transcendantal est explicitement reconnue par les adversaires du scotisme, dès qu'ils perdent de vue la défense de l'analogie. Et cela se conçoit aisément, encore qu'il soit entendu que « l'être n'est pas un noyau commun auquel s'ajouteraient la différence propre à la substance et celle propre à l'accident » ⁽²⁾. Le recenseur des « Revues » ⁽³⁾ a sans doute convenu que l'indéterminé de Scot n'est pas inconcevable. « Scot, prononce-t-il, a eu tort de donner à ce concept *négatif* et *indistinct* ⁽⁴⁾, le qualificatif si précis d'univoque ». En soi, le sort d'un mot importerait assez peu. Mais parce que, en langue thomiste, « univocité a toujours signifié l'un des modes selon lesquels l'être convient aux diverses réalités », s'ensuit-il que « le langage philosophique » ait été aussi exclusif?

⁽¹⁾ *Le Sens commun, la Philosophie de l'être*, etc., p. 304.

⁽²⁾ GARRIGOU-LAGRANGE, *ibid.* p. 140, « Le mot être, ajoute-t-il, dans la substance et dans l'accident ne désigne pas absolument la même chose, mais les choses proportionnellement semblables... *Chacun est à sa manière*. Telle est l'analogie de l'être dans les choses finies ». Rapprochées de la citation précédemment rapportée, ces paroles mettent en évidence l'accord des doctrines sous les apparentes antinomies du langage. — Cf. *Etudes franciscaines*, notre article: *A propos d'antinomies conciliantes*, mai 1913.

⁽³⁾ *Revue thomiste*, septembre-octobre 1912, p. 715.

⁽⁴⁾ Je dirais plutôt « *affirmatif* et *indistinct* ». Deux négations, dans ce cas, égalent l'affirmation: *non nihilum est id quod est*.

Et parce que les suaréziens se sont dans la suite ralliés à Duns Scot, peut-on, au nom de la pensée philosophique, sérieusement prétendre que « l'univocité a toujours signifié, *en langage philosophique*, l'un des modes selon lesquels l'être convient aux diverses réalités » ? Quant à moi, je retiens uniquement que l'univoque de Scot n'est que de l'indéterminé, et je conclus que, historiquement, ce mot a deux acceptions, l'une commune, l'autre particulière aux scotistes et aux suaréziens. Il resterait à établir si, dans la pensée des thomistes, cet indéterminé ne serait pas *in confuso* un minimum d'analogie. L'entente serait, de ce chef, possible sur le fond du débat.

Voici, sur quelles bases, on pourrait conclure cet armistice partiel. L'être transcendantal est donné. En soi, il n'est pas ceci ou cela, vu qu'il ne définit rien. Par contre, l'être est de fait ceci ou cela, Dieu ou la créature, le réel ou le possible, l'acte ou le devenir, la substance ou l'accident, L'indéterminé abstrait, du point de vue réel, est nécessairement déterminé. L'être indéterminé est neutre dans l'aperception de l'esprit ; l'être déterminé est analogue de toutes façons. Réduit au créé, il est accident ou substance, réel ou possible, en équivalence logique des genres, des espèces et des individus. D'où il suit que l'indéterminé n'est pas à proprement parler l'analogue et qu'il délimite exactement la sphère d'application des prédicaments et des prédicables.

Cet indéterminé, initial dans la systématisation des idées, est foncièrement abstrait. Ce n'est pas un concept représentatif, mais l'affirmation de l'existence. L'être de l'axiome n'est d'ailleurs que cela. Partant, qu'on appelle ce transcendantal du nom

que l'on voudra. Or, c'est bien gratuitement qu'on lui avait attribué de restreindre, en exclusion de Dieu, l'application du principe d'identité ⁽¹⁾. Je n'ai pas à examiner si Suarez a été ébranlé devant cette restriction. Je constate qu'avec l'univocité l'axiome, tout d'abord expressif de l'existence pure et simple, est transcendantal comme l'affirmation de l'être.

Dans la philosophie de saint Thomas, la valeur logique de la connaissance est parallèle à l'analyse et à l'inconcrétisation que l'esprit impose au réel. Le chapitre des transcendants en métaphysique représente le degré le plus élevé de désessenciation. Il n'est pas un néo-scolastique qui soit d'humeur à reléguer ce chapitre dans la catégorie de l'impensable. Et donc pourquoi tenter de le démolir sous prétexte de sauvegarder une position, que tous, thomistes, scotistes et suaréziens défendent jalousement? L'analogie est cette position. N'en déplaise au P. Garrigou-Lagrange, nous n'avons jamais méconnu la différence très grande qui sépare l'univocité de l'analogie. Cette erreur de perspective ne devrait pas être imputée à Scot et à Suarez, qui furent l'un et l'autre des métaphysiciens incomparables.

Pour en revenir à ma démonstration, je soutiens que la désessenciation inhérente à l'abstraction ⁽²⁾ rend possible un dépouillement suprême du concept où l'être n'est plus, en regard de l'esprit, par manière de contradiction, qu'une affirmation en exclu-

⁽¹⁾ *Revue thomiste*, mars-avril 1912, p. 262.

⁽²⁾ A ceux qui prétendraient que la désessenciation est impossible, ex parte mentis, je demanderais si « comme Berkeley, (ils croient) que notre esprit se borne à nous représenter les choses et que par lui-même nous ne pouvons penser que du déterminé »? C. PIAT, *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, p. 121.

sion du néant total. Cette affirmation, c'est « l'être universel, neutre, indéterminé, non spécifié, univoque, transcendantal » de Scot, que d'autres désignent uniquement par ce dernier nom.

Qu'on ne dise pas : « En regard du néant total, l'être est Dieu ou créature, la substance ou l'accident, ceci ou cela » (1). Car le néant total n'est concevable qu'en exclusion de l'être en sa totalité. Tel quel, il n'est pas conciliable avec les faits, surtout si l'on considère que Dieu est Acte-Pur. Le néant total est donc imaginaire, — et l'on voudrait mieux dire... Mais puisque ce néant n'est au fond qu'une fiction, l'être qui l'exclut serait-il davantage? — Oui, puisqu'il affirme l'être, mais cet être indéterminé, en tant que tel, est lui-même une fiction de l'esprit, une idée pure, un isolement de l'existant de ses modes réels, invérifiable dans le concret. C'est qu'en effet la présence des êtres et non leur mode d'être est ce par quoi ils sont non néant. C'est ce qui faisait dire à Boèce : « L'être diffère de ce qui est. Car tandis que, par lui-même, l'être n'est encore rien, la réalité, constituée dans son essence, se contient elle-même » (2).

En regard de cette affirmation, l'on peut sans équivoque possible prononcer :

Dieu et la créature sont.

La réalité, parce qu'elle introduit dans le concept

(1) Qu'il s'agisse d'une mouche, d'un cheval, d'un homme ou d'un ange, tous existent hors le néant en vertu d'une création identique, bien qu'il y ait loin de la mouche à l'ange du point de vue de la dignité naturelle.

(2) BOËCE, *De Hebdomadibus*, cité par MARTINEZ DE PRADO op. cit. p. 117, à l'appui de la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans le concret créé.

le mode d'être, la définition des êtres, nous fera dire nécessairement :

Dieu est infini;

La créature est limitée.

L'affirmation est univoque. La définition est analogue ⁽¹⁾.

Toutefois, telle quelle, cette affirmation n'est réalisable que dans le concept abstrait. D'où il appert que c'est l'ordre abstrait qui, logiquement, fonde et justifie les notions fondamentales et transcendantes de la métaphysique aristotélicienne. « Car, dit M. Piat ⁽²⁾, il est clair que de l'abstrait, considéré comme tel, il n'y a pas de magie qui puisse faire sortir le concret ».

La ligne de démarcation entre l'abstrait et le concret, et plus exactement la transcendence de l'abstrait sur le concret, tel est donc le fondement éloigné de l'univocité. Mais parce que l'abstrait n'est pas autrement que par le concept, c'est justement que nous avons parlé d'un fondement logique.

(¹) Ens si sit univocum est communissimum, nec habens genus, nec differentiam, nec per consequens definitionem: definitio enim indicat quid. SCOTUS, *Quaestiones subtilissimae*, l. 1, q. 1, n. 2. — Cf. l. IV, q. 1. Duns Scot y traite ex professo la question: utrum ens dicatur univoce de omnibus. *Opera omnia*, Vivès, t. VII.

(²) C. PIAT, *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, Paris, Plon-Nourrit, 1908, p. 101.

§ II.

Fondement métaphysique de l'univocité.

Ce fondement, c'est ni plus ni moins, la distinction rationnelle de l'essence et de l'existence dans l'être contingent.

J'ai écrit : distinction rationnelle, et non réelle. Car il est manifeste que la distinction formelle, *d'autres diraient virtuelle*, inapplicable ici, n'est elle-même qu'une distinction de raison. Sans doute, elle est alimentée par le réel ; mais en tant que distinction, elle n'existe pas dans le réel, bien que son fondement soit actuellement et équivalamment dans le réel. Et, de fait nul ne conteste que l'intelligence par ses opérations diffère déjà de la volonté, avant que l'esprit les ait discernées l'une de l'autre. Et cela se conçoit sans peine, bien que, au dire de W. Turner, cette distinction s'entende difficilement et qu'on l'ait trouvée contradictoire ⁽¹⁾.

A pari, on conçoit très bien l'existence séparé-

(1) W. TURNER, *Hist. de la phil.*, traduction italienne de BUONAIUTI, p. 349. — Cet auteur cite Wadding ; mais il eût fallu lire, et non se borner à extraire quelques passages à tout hasard. M. VACANT, *Etudes comparées*, etc. p. 20-26 statue gravement 1^o que la substitution de la distinction formelle aux distinctions réelles de Saint Thomas mène au nominalisme et au scepticisme ; 2^o que sa substitution aux distinctions de raison mène au panthéisme. Il cite à l'appui les *universaux*, pour le premier cas ; l'être, pour le second. Son argumentation se fonde toute entière sur Boyvin et j'avoue que doctrine et exemples sont en marge de ce que Scot a largement professé sur ces divers points.

ment de l'essence. Exister, c'est être hors le néant ; être une essence, c'est être ceci ou cela, chien ou cheval, homme ou poisson. Les deux concepts s'excluent, en ce que l'un n'est pas l'autre. Toutefois, dans la réalité, être ceci ou cela, c'est exister ; *vice versa*, exister, c'est être ceci ou cela. Mais il va de soi que si, par distinction formelle, l'on entend que le contenu des concepts irréductibles se puisse réaliser séparément en des sujets différents, la distinction scotiste n'est pas cela. Duns Scot n'a pas introduit cet élément de droit dans sa notion de la distinction, connue sous la désignation d'*actuelle formelle*. Elle n'a pas la portée que d'autres reconnaissent à la distinction virtuelle ⁽¹⁾. Elle est strictement une distinction de raison, fondée sur le réel. Le réel étant actuel en tout ce qu'il est de fait, la distinction sera donc équivalement parallèle au réel, en ce que, par exemple, *dans l'âme* l'intellect n'est pas la volonté. Et cet exemple confirme que, dans la pensée de Scot, la distinction formelle n'est que de raison, puisqu'il n'accorde qu'une différence de raison entre l'âme et ses facultés et les facultés entre elles. (*De Rerum Princ.* Quaracchi, pp. 278-309). ⁽²⁾.

⁽¹⁾ Cf. *Revue thomiste*, novembre-décembre 1912, l'article « *La valeur analogique et transcendante des notions premières* ». Duns Scot ne reconnaît pas, à l'encontre de Pierre d'Olive, dans l'âme humaine envisagée isolément, la distinction formelle entre les trois vies. Cette distinction s'impose dès qu'on prend l'âme dans sa fonction de « forme informante ». Cf. SCOTUS, *De Rerum Princ.* Quaracchi, pp. 399-463.

⁽²⁾ Pour n'être pas remontés aux origines de la fameuse controverse, les néo-scolastiques, pour la plupart, ne remarquent pas que celle-ci est passée par trois phases successives : 1^{re} phase : Les thomistes admettent deux distinctions : l'une réelle, l'autre de raison ; 2^e phase : les thomistes introduisent une distinction de

Pour en revenir à la distinction de l'essence et de l'existence, et abstraction faite de sa nature, j'opine qu'elle postule et rend nécessaire d'une cer-

raison avec fondement réel, mais non actuel ; 3^e phase : un certain nombre admettent deux degrés dans la distinction intermédiaire et incorporent intégralement au thomisme la distinction scotiste. En même temps, ils interprètent cette dernière dans le sens du réalisme exagéré, afin de perpétuer le débat. Celui-ci est périmé de fait. Cf. PHILIPPI FABRI FAVENTINI, *Philosophia naturalis*, p. 701 ad finem, Venetiis, 1616. L'on retiendra toutefois que l'on dépasserait la portée de la distinction scotiste, si on l'identifiait avec la notion de distinction *virtuelle*, telle que l'entend le P. GARRIGOU-LAGRANGE. Cf. *Revue thomiste*, 1912, p. 725, en note. A plus forte raison, nous écartons comme fautive la description monstrueuse que ce même auteur, à la suite de VACANT, op. cit. p. 20-26, (*l. cit.*, p. 723) fait de la « distinction actuelle-formelle ». Cette distinction, déclare expressément Duns Scot, n'est pas à proprement parler « réelle-actuelle », non plus que « réelle-potentielle », mais on peut dire que c'est une différence de raison avec fondement réel » ou si l'on veut une « différence virtuelle », en ce que, dans le concept, je conçois par exemple la science et la bonté de telle façon que l'une exclut l'autre, bien que de fait le même sujet les détienne l'une et l'autre. Il va même jusqu'à dire qu'il y a plutôt de l'une à l'autre « non identité » de concept que « distinction » proprement dite. Cf. *Oxon.* l. I, d. 2, n. 326-327. Quaracchi 1912.

Le R. P. GARRIGOU-LAGRANGE (*Rev. Thom.*, 1913, p. 188) nous demande en quoi la description qu'il a donnée de la distinction formelle est monstrueuse ? — 1.^o « Est-ce, dit-il, l'expression : distinction formelle ex natura rei, antérieure à toute considération de notre esprit ? » Réponse : *non*. — 2.^o « Est-ce le jugement porté par les thomistes ? » — Il nous importe assez peu ; ce jugement appartient au domaine de l'histoire. Et nous convenons qu'en cela l'érudition de notre distingué contradicteur est exacte, même quand il cite M. Vacant. — 3.^o Je constate qu'il n'arrive pas à la véritable question. Car ce qui est monstrueux, controuvé, ce sont les expressions suivantes : « Duns Scot a cru nécessaire, pour éviter l'agnosticisme nominaliste, de poser en Dieu une mul-

taine façon l'univoque, au sens de Scot, sans que l'analogie ait à être délogée de ses positions ultra-séculaires.

La raison en est que si, par abstraction, l'existence s'isole complètement des essences qu'elle concrétise, il n'est plus permis de dire que l'être est impensable en dehors de ses modalités réelles. En voici la preuve: les essences sont manifestement ces modalités mêmes; elles sont, en d'autres termes, ce par quoi les êtres diffèrent d'une espèce à l'autre.

Soit le raisonnement suivant :

tiplicité actuelle-formelle ». — Réponse: distinction, oui; multiplicité, non. — La preuve la voici: « *Differentia hic intenta, quae est immanifesta, quia minima in suo ordine, id est inter omnes quae praecedunt intellectionem... Non est proprie realis actualis... quia non est differentia rerum... Ita non est realis potentialis... Potest autem vocari differentia rationis.... ut ratio accipitur pro quidditate rei... vel alio modo differentia virtualis, quia illud quod habet talem distinctionem in se non habet rem et rem, sed est una res habens virtualiter aut eminenter quasi duas realitates... Sed melius est uti ista negativa: hoc non est formaliter idem, quam: hoc est sic et sic distinctum* ». *Oxon., ibid.* Voici en quels termes, dans un ouvrage édité en 1649, JEAN MARTINEZ DE PRADO, O. P. apprécie le différend thomiste-scotiste autour de la fameuse distinction: « Cum igitur quaestiones istae, magna ex parte, sint de modo loquendi (et propterea FLANDRIA, *Metaph.* l. V, q. IX, art. 8, not. 4) ait, quod in hac parte inter scotistas et nos, non est discerp-tatio nisi in voce; idemque notat JAVELLUS (*Metaph.* l. XII, q. XIX) et quod habent de re, debeat explicari ex communi sapientium consensu: *non* potest non probabilis iudicari opinio, quae tot viris illustribus, non solum probabilis, sed et vera visa est ». Controversiae Metaphysicales, sacrae theologiae ministrae, autore R. P. Magistro fr. Ioannes Martinez de Prado, Vallisoletano Ordinis Praedicatorum ». Compluti, 1649, t. I. p. 158. Cet auteur compte parmi les partisans de la distinction scotiste Soto, Bannez, Araujo, Ferrara, Serra, Zumel, Lerma, Nazarius, Fonseca, Gilles, Colonna.

Dans la créature, l'essence se distingue de l'existence. Or l'essence est le mode d'être.

Donc un certain être se distingue du mode d'être.

Cette conclusion ferait de l'être désessencié l'*existant*, — et donc le *non-néant*. Or parce que l'essence et l'existence sont absolument indistinctes en Dieu, afin de ne pas excéder la portée des prémisses, l'on doit strictement inférer :

l'existence dans les créatures se conçoit identiquement ;

l'essence diffère d'une espèce à l'autre.

L'on obtient donc, dans le créé, l'univoque d'existence et l'analogie de nature.

Il va de soi que l'univocité est interprétée rigoureusement dans le sens que nous avons exposé plus haut. L'existence pour tous les êtres est ce qui, en regard de l'esprit, les situe hors le néant ; l'essence est ce qui leur confère leur manière d'être. L'existence dit qu'il sont ; l'essence les fait ce qu'il sont. Partisan de la distinction réelle, j'aurais mis moins de temps à découvrir ce fondement. Cette considération m'eût gagné à la distinction réelle, si celle-ci ne tendait pas à faire de l'existence un accident des choses et si l'univocité n'était réclamée que par la distinction, tout au moins rationnelle, de l'essence et de l'existence dans les choses ⁽¹⁾.

(1) Cf. notamment P. N. DEL PRADO, O. P., *De veritate fundamentalis philosophiae christianae*. Friburgi Helveticorum, 1911. MARTINEZ DE PRADO, *Controversiae metaphysicales*, t. I, p. 118. Il est à remarquer qu'un nombre considérable de thomistes, aujourd'hui comme dans le passé, se séparent de Cajétan, relativement à cette question d'ordre secondaire. C'est qu'en effet la distinction réelle, selon quelques uns, repose sur une interprétation très contestable de la théorie de l'acte et de la puissance.

Mon hésitation, il est vrai, peut se justifier autrement. Car, dès que je me détache de l'abstrait pour me replacer dans le réel, je découvre que, physiquement, une essence n'est réalisée que si elle existe, et rien n'existe que dépendamment de l'essence. Du point de vue concret, une essence non-existante et une existence désessenciée sont l'une et l'autre irréalisables. D'où je conclus que leur distinction est une création tout artificielle ⁽¹⁾ de l'intellect.

En toute hypothèse, dans la définition, l'existence n'est pas l'essence, celle-ci n'est pas celle-là. Ce fondement est suffisant pour rendre possible dans le concept l'isolement de l'existant de ses modalités variées. Ainsi isolé, il n'est aucune de ces modalités. Il est donc indéterminé, désessencié, neutre, — et en tant que tel, il englobe *confusément* tout ses modes d'être ⁽²⁾. C'est qu'en effet, pour obtenir se con-

Conséquemment, l'on dit que l'essence préexiste à l'existence, puisque l'on prononce de celle-là qu'elle reçoit celle-ci. Il faudrait pour que la distinction réelle découle de ces prémisses, que l'essence-idée ne fut pas différente de l'essence-chose.

⁽¹⁾ En raison du commencement des choses par création et de leur préexistence conceptuelle en Dieu, il est pourtant difficile de ne pas faire cette distinction. Le commun des hommes fait cette différence avec autant d'aisance que les philosophes.

⁽²⁾ « Theologi dicunt rem esse, non ab essentia, sed ab actu *existentiae*, quem non habet aliqua creatura, nec habere potest, nisi *ab alio*; et hac eadem ratione qua accidens non potest tale esse habere de se, eadem ratione nec angelus, quia omnia sunt *de nihilo*. Ideo non dicunt, quod *ens*, quod dicitur ab *esse*, aequivoce dicatur de substantia et accidente, imo univoce, QUAMVIS TALE ESSE VARIETUR IN REBUS, secundum variam imitationem divinae perfectionis; ita quod ratio *entis* dicitur vario modo de entibus, secundum quod respiciunt Deum sub ratione causae

cept, j'ai dû, au préalable, le dépouiller de tout ce qui, dans le réel, m'apparaissait un apport de définition, de spécialisation et donc le désessencier jusqu'à l'indéterminer du tout au tout. Les métaphysiciens sont d'ailleurs unanimes à affirmer qu'il n'a pas d'essence, de compréhension; qu'il échappe à l'analyse, à la définition. Voilà bien, si je ne me trompe, l'être en sa transcendance totale. Il se dé-

exemplaris, non sub ratione causae *efficientis*. Ratio enim *exemplaris* in Deo est *alia* et *alia*, secundum rationem, sicut ratio idearum; sed ratio *efficientis* est omnino eadem in Deo, re, et ratione, respectu omnium quae producit. Esse *simpliciter* et actuale respicit Deum ut efficientem; esse vero *hoc* vel *illud*, per quod res est in genere, respicit ipsum sub ratione causae *exemplaris*; imo vario modo competit rebus tale esse ». SCOT, *De Rerum Princ.*, q. 8, art. 1, n. 223, Quaracchi, 1910. — Ce passage était à signaler. L'avantage du « *De Rerum Principio* » tient à la méthode expositive qu'y suit l'auteur. Cette étude était rédigée, lorsque cette page est enfin tombée sous mes yeux. J'avais pensé jusque-là que ce livre était muet sur la question de l'*univocum*. Ce point aurait eu, à mon avis, une importance considérable eu égard à l'orientation définitive de la pensée du Subtil. C'est que, selon toute probabilité, le *De Rerum Principio* est le dernier en date des livres de Scot, à moins qu'il ne faille en attribuer la composition à l'un de ses disciples immédiats. De toutes façons, l'argument intrinsèque est favorable à l'authenticité. Ce livre suffirait à lui seul pour faire de Scot l'émule de ses plus célèbres devanciers et contemporains. Il sera sûrement une révélation pour tous ceux qu'intéresse l'histoire de la pensée médiévale. Et parce que l'enseignement en est pour tout conforme à l'*Oxoniense* et aux *Reportata*, il leur montrera l'utilité qu'il y aurait à étudier les maîtres du Moyen-Age, en se libérant de toute arrière-pensée de controverse. Le *De Rerum Principio* marque cependant une étape en avant sur l'*Oxoniense*, les *Reportata* et les *Quodlibetales* et l'on y retrouve, ainsi qu'en son *De anima*, les solutions que Scot annonce ailleurs, tandis qu'il s'explique provisoirement conformément aux systèmes en vogue de son vivant.

finit l'*existant*. Il est donc exactement par définition, le non-néant, soit une affirmation opposée à la négation pure et simple. Soyons précis. Du point de vue transcendantal, être, c'est exister. Le non-néant, c'est ce qui existe de quelque façon. Ne le transposez pas dans l'essencié, restez dans l'idée d'existant, et dites-moi si cette idée vous définit quoi que ce soit!... Cette idée est manifestement neutre, indéterminée. Par suite, le non-néant est nommé. L'univoque existe.

La démonstration de l'existence divine suppose manifestement qu'exister n'est pas être indispensablement ce que nous sommes, ce que sont les objets connus de nous. Et c'est pourquoi, de tout temps, l'on a argué sans tant de précautions :

La créature existe;

La créature existe par Dieu;

Donc Dieu existe.

Chronologiquement parlant, l'esprit découvre l'existence, avant qu'il soit parvenu à la définition, c'est à dire qu'avant de savoir, nous sommes déjà certains. Nous isolons ainsi l'une de l'autre ces deux questions fondamentales en théodicée :

Dieu est-il ?

Qu'est-ce que Dieu ?

Et, cependant, parce que Dieu est Acte Pur, ce à quoi rien ne manque, ce à quoi rien n'a jamais manqué, ce à quoi rien ne peut faire défaut, l'on doit de toute nécessité se rendre à l'évidence de l'argumentation suivante :

Dieu est Acte Pur;

Donc Il est.

A ce point de vue, l'argument de saint Anselme est plus fondé qu'il ne semble. Mais il n'est conce-

vable que postérieurement à la définition. Et, par suite, il ne prouve pas que Dieu existe. Mais y a-t-il meilleure définition? Il n'est pas à ma connaissance un seul scolastique ⁽¹⁾, qui n'ait affirmé explicitement en Dieu l'identification absolue de l'essence à l'existence. Ce dogme est fondamental en théodicée. C'est, dirais-je, comme le principe vivificateur autour duquel se concentre toute la pensée chrétienne. Mais ici, il faut se garder de monopoliser, au profit d'un système, une vérité philosophique, dont vingt siècles de christianisme ont fait la base même de la croyance.

Cette vérité fondamentale ayant toujours été hors de discussion, il ne faut pas oublier qu'elle est conjointement avec la théorie bien connue de l'acte et de la puissance, le point de départ obligé de l'apologétique rationnelle ⁽²⁾. Le vice capital des méthodes d'immanence est d'avoir ignoré ou incompris ces thèses indispensables à quiconque entend ne pas dévier, quand il s'agit de caractériser l'analogie de la créature à Dieu.

La distinction de l'essence et de l'existence, en même temps qu'elle fonde l'univoque, rend possible ⁽³⁾ la démonstration *an Deus sit*. Et parce que

⁽¹⁾ A moins qu'on ne veuille considérer comme tels les fauteurs d'hérésie postérieurs aux XIII^e siècle.

⁽²⁾ Cf. FARGES, *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile*. — SCOT, *Oxon.* l. I, d. 3, q. 3, n. 6, Quaracchi, n. 379.

⁽³⁾ L'existence de Dieu est, en effet, la vérité fondamentale de l'apologétique. Aussi est-elle fondée sur des preuves péremptoires, d'une évidence mathématique, et, dirais-je, expérimentale, puisque l'argument de causalité nous fait toucher aux origines du créé. Aussi l'athéisme a-t-il toujours été un aveuglement.

l'affirmation initiale de la théodicée est tout d'abord parallèle à l'être *non défini*, soit au non-néant de la Cause créatrice, il s'ensuit que non seulement ce non-défini est possible, mais il est d'une utilisation pratique, que de prime abord nous n'avions pas soupçonnée. Tant que l'on prononce; *Dieu est existant*, on ne sait rien de Lui, sauf sa présence hors le néant par voie de causalité. Seule, la réponse directe et affirmative à la question de nature nous découvre l'infini de distance, qui situe Dieu à un degré de perfection que rien ne peut dépasser ni égaler.

Une fois transposé en Dieu, l'attribut d'existence s'identifie nécessairement avec l'Aséité, et l'Infini postulé par l'Aséité, nous révèle manifestement que de Dieu à la créature la distance est infranchissable.

D'où l'on voit que la distinction de l'essence et de l'existence peut être proposée à bon droit comme le fondement métaphysique de l'univocité scotiste. Et c'est parce que celle-ci est « nécessairement liée » à celle-là que « les divergences sur cette question » me paraissent injustifiées ⁽¹⁾.

Pourtant que d'erreurs sur la nature de Dieu ! L'on était cependant dans le vrai en affirmant son existence. Le *vrai* et le *faux* ne pouvant se combiner, je ne dis pas dans la définition, mais dans le concept pur et simple, il s'ensuit que je puis concevoir le fait de l'existence et faire abstraction de la manière d'être de l'existant. — Cf. SCOT. *Oxon.* 1, I, d. III, q. 1 et 2, art. IV, n. 5, Quaracchi, n. 346.

⁽¹⁾ Cf. SCOT. *Super praedicamenta*, q. IV, n. 13. — *Opera omnia*, Vivès, t. I, p. 449. La divergence entre S. Thomas et Scot, en égard à la nature de cette distinction, est une conséquence directe de leur dissentiment sur la nature du principe d'individuation. — *Revue thomiste*, 1913, p. 47, en note.

§ III.

Fondement historique de l'univocité.

Ici l'on me permettra de m'expliquer brièvement. J'ai indiqué précisément ⁽¹⁾ que l'univocité scotiste appliquée à l'être et aux attributs simples, dans la pensée du Subtil, était d'une importance capitale, en ce que l'être transcendantal est au point de départ de la métaphysique et par l'axiome à la source même de la certitude. Du point de vue propre à la théodicée, cette neutralité des concepts rendait possible à ses yeux la réponse à la question *qu'est-ce Dieu*, sans mélange quelconque d'anthropomorphose. De ce chef, le danger de l'agnosticisme était esquivé. M. E. Le Roy, dont l'attention avait été attirée sur Scot par le « probabiliste anonyme », parle bien de conceptions de l'univocité qu'il nomme « certaines formes de panthéisme » ⁽²⁾. Mais il estime aussi

⁽¹⁾ Cf. *Revue de Philosophie*, Juillet 1912.

⁽²⁾ *Dogme et Critique*, p. 45. Les « formes de panthéisme » partent de la notion de substance. C'est aussi ce que le P. GAR-RIGOU-LAGRANGE prête faussement à la thèse que nous exposons. *R. thom.*, p. 723, 1912. Il serait impossible de parler d'univocité, appliquée à l'être transcendantal, si l'on disait avec le P. Gemelli: « La parole *être* exprime l'extrême minimum d'une chose; toutefois elle la désigne vaguement toute entière ». A. GEMELLI, *L'Enigma della vita*. Firenze, 1910, p. 120. — C'est qu'en effet la plus petite partie d'une chose est encore toute l'essence de cette chose, et donc une modalité déterminée. Mais l'on peut s'étonner de ce que l'accord sur la distinction, au moins conceptuelle de l'essence et de l'existence, soit pratiquement de nul effet, dès qu'il s'agit de l'appliquer à la métaphysique de l'être.

qu'une certaine analogie nous conduirait vers « l'anthropomorphisme le plus grossier » (1). — Il avait prononcé un peu auparavant que « dans nos concepts, les limites sont essentielles,... si bien qu'à les supprimer,... on tombe fatalement dans je ne sais quel vague indéterminable, qui équivaut à l'agnosticisme » (2). L'univocité n'est pas mieux traitée par M. Le Roy (3). Or il ignore manifestement Scot et son école. « Tout le monde, dit-il, est d'accord là-dessus : *Nihil dicitur univoce de Deo et creaturis* » (4). De plus, l'univoque exclu par saint Thomas, saint Bonaventure, et avant eux par Alexandre de Halès, n'est pas l'*indéterminé* de Scot et de Suarez. M. Le Roy n'est guère qualifié pour river à l'agnosticisme l'analogie thomiste. Et si l'on doit convenir que l'univocité qu'il signale mène logiquement au panthéisme (5), celle toute différente, dont

(1) *Ibid.*, p. 141.

(2) *Ibid.*, p. 143, où M. Le Roy cite en note le Pseudo-Denys d'après saint Thomas, p. 1, q. 14, art. 12.

(3) *Ibid.*, p. 144.

(4) *Ibid.*, p. 141.

(5) Duns Scot dit lui-même du panthéisme : « *Sustinenti omnia esse unum, consequens est dicere ens dici univoce* ». *Quaest. subtiliss.*, l. IV, q. 1, n. 12. *Opera omnia*, Vivès, t. VII. 153. — Je ne crois pas que l'on ait institué de nos jours contre Parménide un procès plus rigoureux. Si Scot n'avait écrit que cette page, il est certain qu'il n'y aurait jamais eu de conflit. Et, pourtant, pas une ligne n'en a été effacée par lui dans la suite. L'univocité est énergiquement écartée, mais *secundum Logicum* et *Metaphysicum realem*, c'est à dire en vue des prédicables et des catégories. D'aucuns estiment cependant que, si l'on doit faire peu de cas de l'argumentation de M. Le Roy, il convient de retenir à la charge de Duns Scot la déclaration du théologien anonyme.

il ignore l'existence n'offre pas ces inconvénients. De toute façon, ce rejet si explicite de l'univoque met à nu la gratuité de certaines appréciations, qui avaient voulu affilier l'agnosticisme moderniste à l'opinion que nous relatons, alors que de fait M. Le Roy fait le procès de l'analogie. Quant au primat de la volonté, M. Le Roy ne sait pas qu'il ait été professé par quelque scolastique. Il se défend aussi de l'accusation de « volontarisme » — vu que « la liberté » n'a « aucune place, ni aucun rôle dans les démarches de la raison discursive » (1). Pour couper court à cette digression, retenons que Scot était visiblement hanté par le désir d'éviter les écueils que signale M. Le Roy, quand, par la théorie qui lui est propre, il tenta de formuler une règle capable de solutionner *par affirmation* la question

Il est assez étrange que l'on ne puisse appuyer une aussi grave accusation que sur l'anonymat. Or ce que l'on peut riposter tout haut, c'est que si les doctrines innovatrices eussent réflété l'enseignement du Subtil, l'on aurait vu quelques uns de ses adeptes dans la compagnie des Tyrrell et des Murri. Ce fait ne s'est pas vérifié. Il ne s'est pas trouvé un seul scotiste du côté des hérétiques modernes. L'anonyme de M. Le Roy, intervenant avec sa façon de vous demander: *Avez-vous lu Baruch*, montre bien qu'il n'est pas de la famille. La preuve, c'est que, nonobstant l'édition récente de Frassen, il se plaint d'avoir eu tant de mal pour dénicher un exemplaire de cet ouvrage *si rare!*

(1) *Dogme et Critique*, p. 28-29. — Cf. p. 35 et 114.

Au fait, la question scolastique était ainsi conçue: « Le vouloir est-il plus noble que le connaître? » Duns Scot et saint Thomas affirment l'un et l'autre l'autonomie de la volonté, mais avec une nuance plus accentuée chez le premier. Cf. *Etudes franciscaines*, mai et juin 1911. BELMOND, *Le Rôle de la Volonté*, etc. — RAYMOND, *ibid.* 1913, t. I, p. 5-24, 113-130. — *Duns Scot et le Modernisme*.

Qu'est-ce que Dieu ? Ces préoccupations d'ordre apologétique ne sont pas ce que nous envisageons comme le fondement historique de l'opinion scotiste. Toutefois, ces circonstances mettent à jour le profit qu'il y aurait à utiliser le démenti anticipé que Duns Scot a infligé aux erreurs modernes ⁽¹⁾.

Ces circonstances ne sont pas le fondement historique, dont il nous faut parler. Celui-ci gît manifestement dans la thèse aristotélicienne de l'éternité du créé, transposée par saint Thomas dans l'ordre du pur possible.

La thèse fidéiste de l'Aquinate, concernant la temporanéité de fait, est encore professée par la généralité des néo-thomistes. Ceux-ci ont, d'ailleurs, la partie facile. Scot a adopté, vis-à-vis de cette question, une attitude neutre. Or le plus grand nombre de ses disciples l'ont fait pencher vers saint Thomas. Pourtant, l'on retiendra que notre point de vue est uniquement historique. La confirmation que ces considérations doivent apporter à l'univocité

⁽¹⁾ L'on nous a demandé si, dans l'occurrence, la divergence entre Scot et saint Thomas ne tiendrait pas à ce qu'ici, comme ailleurs, le péripatétisme de Duns Scot est teinté d'augustinisme. — A cela, nous pouvons sans erreur donner une réponse négative. En philosophie, Duns Scot est plutôt péripatéticien, et s'il fait quelques concessions à saint Augustin, elles n'affectent que légèrement l'ensemble du système; mais l'appréciation de notre interlocuteur est applicable à Duns Scot théologien — et par suite en philosophie, suivant l'expression de G. GENTILE (*I problemi della scolastica*, Bari, 1913, p. 181) il est *agostineggiante* dans la mesure où le philosophe s'efface devant le théologien. A ce point de vue, Duns Scot est bien l'héritier et le continuateur de ses maîtres franciscains, dont la *note péripatéticienne* est pour l'ordinaire excessivement atténuée par les historiens.

scotiste n'a une portée réelle que si l'on admet la possibilité d'un créé éternel.

Saint Thomas et Duns Scot ont donc, l'un et l'autre, envisagé la possibilité d'une créature coéternelle à sa Cause et cependant limitée et contingente. La contingence du fini, que saint Bonaventure considère comme un postulat évident de temporalité, n'a pas empêché l'esprit si puissant de saint Thomas d'Aquin d'incliner vers Aristote. Et Scot, fidèle à sa méthode, si rigoureuse et si sûre, après examen des preuves contraires, n'a pas statué : *un créé éternel est inconcevable* ⁽¹⁾.

Il reste cependant qu'un créé éternel serait parallèle à Dieu *in linea co-existentiae*, et donc en tant que hors néant. Créer, c'est placer l'être hors néant. Si cette extériorisation du créé est éternelle, il faut bien se rendre à l'évidence et dire :

Le créé peut être parallèle à Dieu en co-éternité de durée ⁽²⁾.

Sans doute, il y a une différence fondamentale entre ce créé éternel et l'Incréé, vu que le premier est contingent, doué de ce que Scot appelle « *l'être privatif* », soit le néant par droit de nature, et donc fait de puissance et d'acte. Mais n'étais-je pas fondé à prononcer que la distinction (qu'elle soit réelle ou rationnelle) de l'essence et de l'existence, dans la créature, a quelque parenté avec l'univocité ? Si

(1) Cf. SCOT. *Metaph.*, l. V, q. X, n. 5. — *Oxon.*, l. I, d. 39, n. 10. — L. II, d. 2, q. I, ad 3. — *De Rerum Principio*, q. XIX, art. 2, n. 615-628, Quaracchi.

(2) Cf. SAINT THOMAS, *Summ. Theol.*, p. 1, q. 46, art. 1 et 2. — Pour saint Bonaventure, voir *Sent.*, l. II, d. 1, art. 1, q. 2. Il va de soi qu'en Dieu, durer, c'est être éternel. Il ne faut pas en ceci se rendre dupe des mots.

le créé était éternel, il serait, quant à l'existence, contemporain avec Dieu et il en différerait totalement par le mode d'être. Il ne serait pas, comme Dieu, éternel en droit, mais néant. Du point de vue concret, l'analogie s'impose sans commencement ni fin. Or cette analogie, rendue inévitable par les faits, m'ancre plus fortement en cette idée : il n'y a pas d'analogie dans le concept, sans un minimum d'indétermination, de neutralité, d'univocité.

Je considère qu'être non-néant, c'est exister ; et que, si l'on se confine à l'idée d'existence, on ne sait rien de rien. Le réel a beau être ceci ou cela. Il ne me suffit pas de savoir qu'il existe, pour connaître ce qu'il est. Et donc cette proposition : Dieu et la créature sont, — se rend équivalentement par ces autres :

Dieu et la créature existent ;

L'un et l'autre sont hors néant ;

L'un et l'autre sont quelque chose, c'est-à-dire qu'ils sont un être, dont le comment m'est inconnu.

Qu'on ne dise pas : le non-néant existe par sa réalité propre. — Car l'être de raison n'est pas réel de cette façon ; et cependant, il est à sa manière. Il n'est même absolument que par l'esprit qui le conçoit en premier lieu, c'est-à-dire par Dieu. Sa réalité physique exclut-elle le néant de ses origines et de son inclination de nature ? — Non. — Il est par le vouloir libre de son Auteur et rien que par ce vouloir. Mon âme, pourtant indestructible en raison de son immatérialité spirituelle, n'est pas moins contingente que le moindre atome de poussière. Dieu est nécessairement ; moi j'existe parce qu'Il le veut ! Et nonobstant la noblesse native de mon âme, l'infini de mes aspirations, la persuasion acquise à mes

dépens que le bonheur n'est pas de ce monde, si je ne parvenais pas à me convaincre que mes désirs et mes aspirations sont comme une manifestation des desseins que Dieu a librement décrétés par amour de l'humanité, je n'arriverais pas à concevoir que ma vie doive se perpétuer éternellement.

Donc l'analogie résulte clairement et de la contingence du créé et de l'aséité de l'Être divin. Contingence et aséité marquent la distance incommensurable de l'océan où la créature serait comme isolée dans un îlot imperceptible, sans qu'il lui soit possible de joindre le rivage inaccessible où Dieu réside en son immensité. D'où il suit que l'analogie, en théodicée, n'est concevable que si l'on exclut du concept de Dieu une pénétration quelconque des éléments qui nous représentent le créé.

L'univoque de Scot évite heureusement cette pénétration ⁽¹⁾. Pour m'en tenir au concept de l'ê-

(1) Il en faut dire autant de l'analogie thomiste, d'où l'univoque n'est exclu que par ses contrefaçons. La transposition en Dieu des concepts abstraits, au sens formel, est accordée par la plupart. La définition du *simpliciter simplex* inclut chez tous l'indétermination des concepts. D'aucuns, cependant, par élimination des limites, s'imaginent ne pas remonter d'abord jusque là. L'un d'eux, dans une étude récente, s'évertue par *atqui* et par *ergo* à démontrer que perfection analogue *in creatis* égale perfection formelle en Dieu. Il arrive, en effet, que la haine de certains mots nous accule parfois à d'innocents entêtements. Du moins, il n'en a pas été toujours ainsi pour la thèse, dont nous exposons le sens. Le P. MARTINEZ DE PRADO, op. cit., p. 99, cite à l'appui de la confirmation qu'il nous apporte S. THOMAS, *De ente et essentia*, Prol. et ch. I. *De Veritate*, q. I, art. 1, q. XXI, art. 1. *Sent.*, l. I, d. XXX, art. 2. Les adversaires de la thèse thomiste-scotiste se nomment Auriol et Vasquez. J'ajoute que s'inspirant de Cajétan, de Prado a mal saisi la pensée de Scot, dont

tre, il est manifeste que non-néant signifie strictement ce qui n'est pas zéro d'être, ce qui est d'une certaine façon, idée ou chose, Dieu ou créature, substance ou accident, La neutralité du concept d'existence saute aux yeux des moins clairvoyants.

Vous en douteriez? — Or que savez-vous de l'Être Transcendant, quand par la créature vous avez découvert Dieu au sommet de la causalité seconde? Tout d'abord, qu'il existe :

La créature existe ;

Dieu la crée ;

Donc Dieu est.

Ensuite? — Que Dieu est incréé :

La créature est par Dieu ;

Dieu n'est pas par la créature ;

Donc Il est par soi-même.

Après? — Que Dieu est éternel :

Dieu est par soi-même ;

Donc Il est nécessairement.

Aséité, éternité, nécessité, sont des attributs, qui déjà définissent l'existence divine et qui postulent, par concomitance inévitable, cette définition de la Nature Unique : Dieu est l'Infini, c'est-à-dire l'Acte Pur !

Par suite, l'analogie commence par l'aséité et, au fur et à mesure que l'énoncé des attributs divins accentue la Transcendance de Dieu sur le créé, l'on voit que cette analogie est au fond l'opposition du Tout de Dieu à l'être partiel que nous recevons de lui. On me pardonnera d'insister sur cette con-

il utilise les preuves, peut être à son insu, mais non sans y mélanger des considérations qui lui permettent de confondre unité logique et analogie de proportion.

clusion : l'opposition radicale de l'aséité de l'Etre Créateur au devenir de la créature indique le commencement de l'analogie. Celle-ci débute au point précis où l'on aborde implicitement la question : Qu'est-ce que Dieu ?

Ce n'est donc pas sans profit que nous avons évoqué ici l'une des thèses fondamentales de la cosmologie péripatéticienne. Sans doute, on peut ne pas se ranger à la thèse fidéiste de l'Aquinate. Mais tous doivent convenir que, si la conclusion initiale de la théodicée n'entame pas immédiatement la question de nature, cela tient à ce qu'il est une certaine neutralité du concept d'être, où il n'apparaît qu'une simple affirmation. Rien de ce qui est n'étant le néant, cette affirmation inclut manifestement tout ce qui est d'une certaine façon.

Affirmer n'est pas définir. Et parce que l'analogie suit la définition, l'on fera bien de convenir enfin que, vu la transcendance de l'abstrait sur le réel, il y a, dans nos idées relatives à la théodicée, un certain mélange d'univocité et d'analogie. S'il en pouvait être autrement, l'analogie serait elle-même dépourvue de sens.

CHAPITRE IV.

Duns Scot a-t-il enseigné l'univocité? ⁽¹⁾

Duns Scot a-t-il professé réellement la théorie que nous avons exposée? Le R. P. Petazzi ⁽²⁾ est manifestement d'un avis contraire. Or il ne me répugne pas de refaire mon enquête sur de nouveaux textes.

La question comporte un double aspect: 1° Duns Scot a-t-il enseigné l'univocation de l'ens? 2° Aurait-il, de plus, étendu cette théorie aux attributs simples?

⁽¹⁾ *Etudes franciscaines*, janvier 1912. — Il nous a été impossible d'écarter totalement de ces pages le nom du R. P. Petazzi, S. J. Du moins, s'est-il efforcé d'étudier et de comprendre le texte de Duns Scot. Il est de ceux, avec lesquels, on peut ne pas se rencontrer dans les idées, mais en qui l'on doit louer la probité littéraire.

⁽²⁾ Univocità od analogia. *Rivista neo-scolastica*, 1911-1912.

§ I.

Duns Scot a-t-il enseigné l'univocation de l'ens?

Je trouve dans les « *Capitalia* » du P. Déodat ⁽¹⁾ cinq propositions se rapportant à cette question :

1.^o *Le concept d'être ne suffit pas pour donner de Dieu une idée quidditative* ⁽²⁾. — Entre autres raisons, Duns Scot fait valoir les deux suivantes : a) « Nous parvenons au concept d'être par la créature ». Comment serait-il, dès lors, attribuable à Dieu seul? *Creatura facit conceptum entis. Igitur conceptus entis non est proprius Dei.* b) « Quand l'intellect a d'un objet une idée, qui lui convient *en propre*, il peut, à l'aide de cette idée, discerner nettement cet objet de tout autre... Or, par le concept d'être, nous connaissons Dieu, seulement *in confuso*, en tant que ce concept lui est commun avec les créatures. *Per conceptum entis, cognoscimus Deum confuse tantum, prout habet cum aliis unum conceptum communem* ».

2.^o *Le concept d'être ne convient exclusivement à Dieu qu'autant qu'il est contracté avec d'autres* ⁽³⁾. — « Dieu n'est pas simplement *bon*, mais il est la *Bonté même* ; Dieu n'est pas simplement *vrai*, mais il est la *Vérité même* ; Dieu n'est pas seulement *être*, mais il est l'*Etre par essence*, l'*Etre souverain*. Car toute notion commune, formée par abstraction des choses

⁽¹⁾ Tom. II. *Prolog.* l. I, n. 6-10.

⁽²⁾ SCOTUS, *De anima*, q. XXI, n. 7 et 8.

⁽³⁾ *De anima*, l. III, text. 21.

créées, peut être conçue dans L'INDÉTERMINATION, qui lui est propre. Potest in sua indifferentia intelligi ».

Soit l'exemple suivant. J'ai une idée très exacte de l'*animal*. Par suite, je sais déjà *confusément* ce qu'est l'*homme*, en raison des *caractères*, qui lui sont communs avec la bête. Or, en concevant l'*animal raisonnable*, j'arrive par contraction de deux idées, l'une générique, l'autre spécifique, à une définition exclusive de l'homme. — *A pari*, certaines qualités, généralisées *par abstraction*, ne donnent l'idée d'un attribut, appartenant en propre à Dieu, que si elles atteignent « un certain degré de perfection suprême » comme dans ces exemples : Etre Souverain, Premier, Infini, Immense.

3.^o *Le concept d'être, en tant qu'il est applicable indistinctement à Dieu et aux créatures, est strictement synonyme de non-néant.* — La notion d'être, dans la pensée de Scot (¹), admet trois acceptions différentes, à savoir :

1.^o *Communissime* en tant que l'être signifie le *non-néant*. Le mot *néant* a un double sens : l'un *absolu*, l'autre *relatif*. Au sens *absolu*, il est la négation pure et simple de tout ce qui existe ou peut exister *quocumque modo* dans la connaissance et dans le réel. Au sens *relatif*, il est strictement en opposition au réel, abstraction faite de l'être de raison. Dans sa première acception — communissime — l'être est l'affirmation du *non-néant*, c'est-à-dire de tout ce qui existe ou peut exister dans la connais-

(¹) *Quodl.* q. IX, n. 3. — *Oxon.* IV, d. II, q. 3, n. 43. — Cf. *ibid.*, l. I, d. 3, q. 1 et 2, art. 3 n. 3, Quaracchi, n. 343. — Duns Scot expose en cet endroit l'opinion d'Henri de Gand, qui marque lui aussi trois degrés dans la notion universelle de l'être et indique très exactement le point de départ de l'analogie.

sance et dans le réel. — Avec une certaine restriction, — *minus communiter*, — le *non-néant* désigne absolument le réel, ou actuel, ou possible. Quod habet vel habere potest proprium esse extra intellectum.

2.^o *Communiter*. — Cela s'entend plus spécialement de l'essence constitutive des choses, à l'exclusion des rapports des unes aux autres (1). — Dans ce sens, Boèce limite l'extension de l'être à la *substance*, à la *qualité* et à la *quantité*.

3.^o *Strictissime*. — C'est le sens aristotélicien. L'être exprime strictement la *substance* — cui per se et primo convenit esse.

De ces trois acceptions, la première est *transcendante*, tandis que les deux autres restreignent l'être à l'essence ou à la *substance*. Dans Scot prenant à part, dans son sens restreint, (2) l'*ens communissimum* introduit à bon droit, dans le concept, la théorie de l'univocité. Ceux dont l'œil est absorbé par l'*ens commune* ou *strictum*, protestent avec raison : *je ne saisis pas !*

Laissons maintenant Scot nous dire sa pensée. « Tout ce qui est quelque chose, prononce-t-il, n'est pas néant (3). Rien de ce qui est n'est exclu de l'être (4). Tout ce qui existe ou peut exister, est être. *L'idée d'être est la première de nos idées claires*. Il n'est pas une seule connaissance des choses, où elle ne soit incluse. Il n'est pas une seule idée, qui n'en soit éclair-

(1) Quibus proprium est esse in alio, tanquam in subiecto.

(2) Je dis : *dans son sens restreint*. Car, le concept, en tant qu'il englobe l'être de raison et l'être réel, est appelé *équivoque*.

(3) *Oxon.* l. II, d. 1, q. 4, n. 13.

(4) *Ibid.*, l. I, d. 2, q. 2, n. 31.

cie. Mais l'être se conçoit explicitement par lui-même : ens per nihil notius explicatur ». Toutefois, réduite à ses seuls moyens, l'idée d'être ne nous apprend rien sur la constitution intime du concret. Le non-néant est..., mais les choses sont de fait *ceci* ou *cela*. Le *non-néant*, *in concreto*, c'est sans doute ceci ou cela. Mais, dans l'esprit, tant qu'on ne substitue pas ceci ou cela à l'ens indeterminatum, le *non-néant* est strictement le *non-néant*, c'est-à-dire, NON ENCORE *ceci* ou *cela*. Affirmation vague et manifestement vide de tout ce que l'être-essence et l'être-substance sont, mais affirmation quand même. Car elle dit que l'être est *quelque chose*, sans découvrir à nos yeux la vue de ce quelque chose.

Qu'on ne m'objecte pas : *Ce quelque chose est déjà telle ou telle réalité, Dieu ou la créature, l'homme ou l'âne, la pierre ou le végétal...* L'objection porterait à faux... car ce serait s'obstiner avec le P. Petazzi à ne pas comprendre que, dans l'analyse de l'esprit, l'être *transcendantal* est conçu en dehors de toutes les modalités concrètes... Supposez un instant qu'il y ait, hors du globe terrestre, dans la *Lune*, par exemple, d'autres êtres en tout dissemblables des habitants de la terre, que saurez-vous d'eux, sinon qu'ils sont ? Ils sont, en d'autres termes, une essence, dont vous n'avez aucune idée. L'ENS COMMUNISSIMUM, est moins que cela. Il fait table rase de toutes nos connaissances du concret. En regard de notre ignorance supposée du réel déterminé, il pose cette affirmation : le *non-néant est donné, quelque chose existe*. Que sait-on, de ce chef, de la nature de ce quelque chose ? — Rien absolument ! — *Es-tu dieu ou cuvette ?* — peut-on se demander !... Dès lors, à qui ferait-on injure en sta-

tuant: *Tant que l'idée d'être est strictement synonyme de NON-NÉANT, ou D'EXISTANT, il ne répugne pas que ce NON-NÉANT, ou CET EXISTANT soit Dieu ou la créature.* Et j'ajoute: tant que *cet existant* est, EN REGARD DE MON ESPRIT, strictement le *non-néant*, quel mal y aurait-il à prononcer: DIEU ET LA CRÉATURE SONT? — Toute la question est là.

Ce *non-néant*, évidemment n'est qu'une abstraction ⁽¹⁾ de l'esprit. Le concret est totalement hors de cause. Et quelque habileté qu'on ait pu déployer pour l'identifier à l'être déterminé, il ne me paraît pas que cette abstraction soit impossible. J'ajoute qu'on peut, par esprit de système, protester: l'être, logiquement affranchi des modalités concrètes, est inconcevable, absurde... On peut, par suite, admettre ou n'admettre pas *le transcendantal*! De ce chef, on peut accorder ou ne pas accorder le bien fondé de l'*expression* ⁽²⁾. Mais on ne saurait, de bonne foi, dénaturer la pensée de Duns Scot en déplaçant son point de vue. Ce qu'il faut retenir, c'est que l'*ens univoque* n'est pas l'équivalent de la réalité concrète, mais une abstraction poussée très loin, un dépouillement du concret porté à ses dernières limites jusqu'à *désessencier* l'être. Cette opération s'accomplissant dans et par l'esprit, l'*ens univocum* étant de toute nécessité une *idée pure*, l'uni-

(¹) Pour que cette abstraction soit possible, il suffit que dans mon esprit je sois à même de concevoir et de définir l'existence sans l'essence.

(²) Sauf pour l'expression, cette attitude serait anti-scolastique. Toutefois, il convient de retenir que, de l'aveu de tous, l'analogie exige rigoureusement la rencontre des analogués, tout au moins, dans un concept inadéquat.

vocité est donc strictement *conceptuelle, logique*. C'est ce qu'il fallait expliquer.

4.^o *Le concept logique de l'être, dans la formation de nos idées complexes de Dieu et des choses créées, n'intervient pour toutes que comme expression du non-néant* ⁽¹⁾. — Et ceci revient à dire que, en regard du concret, le *non-néant* n'exprime en rien un élément constitutif de l'être dans sa réalité objective. De là, la proposition suivante, qu'il suffira d'énoncer :

5.^o *Le non-néant n'inclut pas une entité commune par laquelle Dieu et la créature se poseraient de fait hors du néant* ⁽²⁾.

§ II.

Duns Scot a-t-il étendu l'univocité aux attributs simples ?

Cinq propositions des *Capitalia Scoti* ⁽³⁾ solutionnent directement cette seconde question.

1.^o *Dans la formation de nos idées complexes sur Dieu, certains concepts expressifs de la raison formelle des perfections abstraites, se combinent avec le concept de l'ens.* — Duns Scot ⁽⁴⁾ appuie cette proposition sur l'autorité de S. Augustin, de S. Anselme et d'Aristote. Il remarque même que les maîtres, ses devanciers, quand ils traitent de Dieu et de la connaissance que nous en avons, *parlent comme s'ils*

⁽¹⁾ *Capitalia Scoti*, loc. cit. n. 9.

⁽²⁾ *Ibid.*, n. 10.

⁽³⁾ *Loc. cit.*, n. 11 à 16.

⁽⁴⁾ S. AUG., *De Trinit.*, l. XV, ch. 4 et 5. — S. ANSELME, *De libero arbitrio*. — ARISTOTE, *Metaphys.*, l. XII.

admettaient l'univocation de l'être, ENCORE QU'ILS S'EN DÉFENDENT DANS LEURS DISCOURS. Magistri, tractantes de Deo et de his quae cognoscuntur de Deo, *observant univocationem entis*, LICET VOCE HOC NEGENT ! (1) — Duns Scot prend, il est vrai, d'infinies précautions pour faire passer un mot, qui va heurter les oreilles : « Sans le poser en thèse, dit-il, par égard pour l'opinion commune, *on peut dire* que Dieu est conçu, non seulement dans un concept *analogue* au concept de la créature, celui-là différant du tout au tout de celui-ci, *mais de plus, dans un CERTAIN CONCEPT UNIVOQUE*, en regard de Dieu et de la créature » (2).

Toutefois, le Subtil justifie, avec preuves à l'appui, la hardiesse de cet *on peut dire*. Je cite textuellement : « Toute recherche sur Dieu suppose dans l'intellect *le même concept univoque*, qu'il extrait des choses créées ». La preuve en est toute évidente. « Toute recherche métaphysique sur Dieu procède comme il suit. Considérant la raison formelle (le concept absolu) d'une perfection (simple) et lui ayant ôté toute l'imperfection qu'elle tient de la créature, nous l'isolons de tout et nous lui prêtons une perfection souveraine. Cela fait, nous l'attribuons à Dieu » (3).

Me sera-t-il permis d'essayer une explication. Soit l'exemple de l'homme. Je constate, sur le témoignage de ma conscience, que *l'homme est libre*. Puis, je me rends compte que l'exercice de la liberté, en moi, est gêné par ma propre ignorance,

(1) *Capitalia Scoti*, t. II, p. 41.

(2) *Oxon.*, l. I, d. 3, q. 2, n. 5.

(3) *Oxon.*, l. I, d. 3, q. 2, n. 5.

par ma paresse, par mes inclinations mauvaises, par les habitudes contractées. Ce ne sont pas, certes, les entraves sans nombre auxquelles se heurte ma volonté, qui m'amèneront à transposer la *liberté* en Dieu. Mais l'homme est curieux par nature. Comme tout autre, j'en viens à me demander : *Qu'est-ce que la liberté ?* — Et je découvre *qu'elle est par définition* LE POUVOIR, NON CONTRAINT, NON ENTRAVÉ, DE RÉALISER LES INTENTIONS QUE DÉCRÊTE LA VOLONTÉ ⁽¹⁾. Je découvre aussitôt un contraste frappant entre ma conception de la liberté et ma propre liberté. La définition toute seule a donc suffi pour opposer à ma liberté une liberté qui, hélas ! demeure pratiquement une liberté de rêve. L'idéal, — me dis-je, — pour un être, serait de réaliser parfaitement la liberté. Si Dieu est la Perfection même, je dois me le figurer comme possédant au concret la liberté idéale, la liberté plénière.

Entre la révélation, qui m'est faite par ma conscience, du fait de ma liberté, et la transposition finale de celle-ci en Dieu, il y a donc une phase intermédiaire où la liberté est réduite uniquement à l'état de concept, de définition.

Ce concept, cette définition ne disent pas : *l'être, qui est libre*, C'EST L'HOMME, C'EST DIEU. Pour me

(1) Hegel a formulé la théorie suivante : Tout concept, parce que limité, conduit à sa négation. Celle-ci est son développement même. De la négation, surgit bientôt un nouveau concept positif, vu que la négation est seulement en exclusion de ce qui le limite et le détermine. La négation est donc, en fait, l'apparition d'une pensée nouvelle, plus riche et plus étendue. Conséquemment, l'être, dans sa seconde phase, serait pour Hegel, la négation de l'être. — HÖFFDING, *Hist. de la phil. moderne*, trad. italienne, t. II, p. 169.

découvrir ce prédicat, j'ai dû m'expérimenter moi-même ; pour le transposer en Dieu, il a fallu que mon intelligence découvrit, dans l'idée de liberté, *un postulat rigoureux de la Perfection absolue* ⁽¹⁾. Non, il n'est pas exact, que l'intelligence, en l'occurrence, aille d'un bond du contingent à l'absolu. Que d'esprits et des plus perspicaces, qui ont généralisé comme vous et moi et qui n'ont pas découvert, au seuil de l'abstrait, la Liberté, la Vérité, l'Être !

2.^o *Ces concepts ne légitimeraient pas la transposition des perfections créées en Dieu, s'ils ne répondaient pas formellement, en l'un et l'autre cas, au même concept abstrait.* — « Direz-vous ⁽²⁾, poursuit le Subtil, que toute recherche sur Dieu ne suppose pas dans l'esprit un *concept univoque* des qualités qu'il appréhende dans les créatures et que la *raison formelle* en est toute différente en Dieu ? N'irez-vous pas de ce pas heurter contre un écueil ? Car il s'ensuivra ceci — *c'est que, de la notion particulière que l'on acquiert de ces perfections par les créatures, on ne peut rien conclure pour Dieu.* En voici la raison : ces perfections, dites-vous, ne sont pas, — du point de vue même abstrait, — en Dieu ce qu'elles sont dans la créature. Cette assertion est grosse de conséquences. Car vous n'en conclueriez pas mieux,

(1) *L'univocité* conclut seulement à la possibilité pour un attribut d'être possédé infiniment. Possibilité est synonyme de non-répugnance logique, et non de devenir, comme semble l'insinuer M. PIAT, qui pour cette raison réfute assez mal la preuve leibnizienne de l'existence divine. *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, p. 101-109. Mais cet auteur s'exprime plus heureusement p. 78 du livre intitulé *De la Croyance en Dieu*.

(2) SCOTUS, *Ibid.*

partant des créatures, que Dieu est la sagesse ou la pierre. On peut, de fait, avoir de la pierre une conception idéale, dissemblable du tout au tout de la pierre que nous avons sous les yeux, et parce que la *pierre-idée* est en Dieu idéalement, ne serait-on pas en droit de conclure : Dieu est pierre, Dieu est sagesse ? Sans doute, puisque, dans l'hypothèse, le concept est, de part et d'autre, analogue au même titre ».

C'est, apparemment, sur cette référence que l'éditeur des *Capitalia Scoti* se fonde pour arguer : « du moment que par le rejet de l'univocation de l'être, il devient impossible de rien conclure sur Dieu, le système des agnostiques a le triomphe assuré » ⁽¹⁾. Mais parce qu'il entend ne pas calomnier les « maîtres » qu'il critique, Duns Scot a soin de retenir que « observant univocationem... in modo loquendi, licet voce negent ». Il est certain, de fait, que si les qualités simples, *vie, sagesse, liberté*, étaient nécessairement liées au *mode d'être limité de la créature*, on ne pourrait pas arguer :

L'homme est vivant, sage, libre ;
Donc Dieu est vivant, sage, libre.

Une simple question pour clore l'exposé de la seconde proposition scotiste. Duns Scot affirme l'univocation pour échapper à l'agnosticisme. D'autres la condamnent pour éviter ce même écueil. Avec qui faut-il conclure ?

3.^o Toutefois, ces perfections sont en Dieu transcendantes aux perfections créées de même nom. — « Ici, remarque Scot ⁽²⁾, surgit un doute. Que sont

⁽¹⁾ *Capitalia*, tom. II, p. 43 en note.

⁽²⁾ *Oxon.*, l. I, d. 8, q. 3, n. 18.

ces prédicats attribuables à Dieu formellement? — L'être, explique-t-il aussitôt, se sépare en *infini* et en *fini*, avant de descendre aux dix genres. Seul l'être *fini* est commun aux dix genres. Par suite, tout ce qui convient à l'être, en tant qu'il n'est pas encore (dans l'idée) le *fini* ou l'*infini*, et même en tant qu'il s'agirait exclusivement de l'*infini*, est affirmé indépendamment des catégories. en dehors d'elles, antérieurement à elles. On aurait, par suite, la transcendance de l'un et de l'autre (soit deux transcendances, l'une réelle, l'autre logique). En d'autres termes, tout ce que Dieu et la créature ont en commun (conceptualiter) est de nature à convenir à l'être, en tant qu'il n'est pas encore le *fini* ou l'*infini*. C'est-à-dire que, réalisées en Dieu, ces perfections sont infinies; mais, obtenues dans la créature, elles sont finies. D'où il suit que ces divers prédicats, du point de vue de l'analogie, sont par le fait transcendants au même titre que la nature divine. Cette affirmation: *ils sont transcendants*, intervient deux autres fois dans l'intervalle de douze lignes (1).

S'il est vrai, comme l'affirme mon contradicteur, que le mot « *transcendant* » soit de teinte moderne, nous devons savoir gré à Scot d'avoir usé d'une terminologie que six siècles écoulés n'ont pas encore démodée. Et qui sait s'il n'y aurait pas tout un chapitre inédit à produire sur la modernité (2) de Duns Scot?

(1) *Capitalia*, t. II, p. 46.

(2) *Modernité* n'est pas modernisme, et l'on doit convenir que si la métaphysique est fixée depuis les siècles, la philosophie a réalisé des progrès énormes en psychologie et en cosmologie.

4° *Cette transcendance réelle des perfections en Dieu est en raison du mode d'être infini de la nature divine.* — « Le concept le plus adéquat dans lequel nous percevons le plus parfaitement Dieu comme en une sorte de description, c'est celui qui engloberait, dans une unité idéale, tous les attributs en leur plénitude. En fait, l'idée la plus parfaite que nous puissions avoir de Dieu, c'est l'*Etre Infini*. Cette idée est, en quelque façon, moins complexe que les concepts d'*Etre*, *Bon*, *Vrai* et autres semblables. La raison en est que l'*Infini* n'est pas un attribut, une propriété de l'*ETRE Transcendant*, mais elle en indique le *mode d'être intime* — sed dicit modum eius entitatis. — De sorte qu'en énonçant l'*Etre Infini*, j'ai comme l'idée même de Dieu, selon toute l'étendue de la perfection suprême » (1).

« De ce chef, il apparaît clairement que Dieu n'est pas englobé dans les catégories dont le propre est de désigner *une certaine entité commune* aux choses finies. Car rien de réel n'est commun à Dieu et à la créature. — Deo autem et creaturae nihil reale est commune (2). — Il y a de Dieu à la créature le plus idéalement parfaite la distance de l'infini. — Deus distat in infinitum a creatura, etiam suprema possibili, si qua daretur (3). — Plus exactement, l'infini n'est même pas une distance ».

C'est à cause de l'infinité inhérente aux attributs divins, que l'élément représentatif est exclu de la théodicée. L'on dit dans ce sens : *Dieu est inconcevable*. Les anciens prononçaient de la même façon.

(1) *Oxon.*, l. I, d. 3, q. 2, n. 17.

(2) *De rerum principio*, q. 19, n. 17.

(3) *Oxon.*, l. I, d. 2, q. 2, n. 29.

Dieu est ineffable. Il n'y a pas de contradiction à soutenir : nous concluons à bon droit : Dieu est vivant, libre, omniscient, bien que le *comment* de la vie, de la liberté, de l'omniscience en Dieu nous échappe entièrement. Concevoir n'est-ce pas pénétrer le fond des choses ? Affirmer cela, c'est préciser les bornes infranchissables de notre misérable savoir. Non, Dieu n'est pas l'Inconnaissable. Mais il est l'Impénétrable. Le *mystère* de Dieu met une cloison étanche entre nos yeux de chair et sa nature invisible.

5° *Pourtant, de ce que Dieu dépasse infiniment la créature, il ne s'ensuit pas que l'univocité soit impossible, au sens défini plus haut.* — « Il y a, dit Scot ⁽¹⁾, de Dieu à la créature la plus idéale, la distance qui sépare Dieu d'elle. C'est-à-dire que cette distance est infinie ». Mais parce qu'il réalise, au suprême degré, les perfections non connexes dans le concept à un mode d'être fini, « qu'il vaut mieux avoir que n'avoir pas », il ne s'ensuit pas que l'être en Dieu comme dans la créature ne soit pas le *non-néant* et que la *liberté*, en Dieu comme dans la créature, ne soit pas le *pouvoir de réaliser ce que la volonté veut*. Même en face du concret, les idées restent, ce qu'elles sont. Or, quel parallèle établir entre une goutte d'eau et l'immense océan ? De Dieu à la créature, il y a plus que n'exprime la comparaison. Duns Scot parle de la distance très grande, qui va du *néant* à l'être... Il y a cela de Dieu à la créature!... Et l'on voudrait dire plus... Comment, dès lors, trouver abusive cette expression : *Il est le Transcendant* ?

(1) *Capitalia*, ibid.

Il semblera à plus d'un que Duns Scot a réfuté par avance les reproches que nos contemporains font à sa théorie de la transcendence de l'être. De son aveu formel, il a prétendu s'en faire une arme contre *les systèmes agnostiques*. D'ailleurs, ceux qui nient l'*univocité* ⁽¹⁾ en usent constamment eux-mêmes. Or, pour qui sait lire et comprendre, les pages qui précèdent n'offrent pas une ombre quelconque de contradiction dans les termes et d'inconciliabilité avec les certitudes qu'il convient de désintéresser au débat: *Dieu peut être connu. Dieu est réellement distinct du monde. Dieu est infini; la créature est limitée. Dieu est acte pur; la créature est indéfiniment perfectible. L'ordre de la nature et l'ordre de la grâce sont irréductibles l'un à l'autre. Les perfections de Dieu ne sont pas physiquement parallèles aux perfections créées de même nom et ne sauraient seulement différer d'elles de plus à moins. Il y a des unes aux autres l'abîme de l'infini au fini.*

Non seulement le concept d'univocité ne démolit pas ces vérités incontestées, mais il leur donne, de l'avis de Scot, un fondement plus stable. L'agnosticisme, le panthéisme et l'anthropomorphisme sont donc incompatibles avec l'enseignement authentique de ce docteur éminent. *Par suite, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir, de Duns Scot à S. Tho-*

(1) L'on remarquera qu'en réduisant le débat à une question de formules, nous demandons aux métaphysiciens de ne pas se rendre incohérents par le fait qu'ils affecteraient de méconnaître quand ils formulent leurs griefs contre l'univoque de Scot, qu'ils parlent eux mêmes de notions transcendantes et de concepts isolés par abstraction des modalités variées et irréductibles du concret tel quel.

mas, d'opposition radicale, en regard de la vérité fondamentale de la philosophie chrétienne.

C'est donc à tort que d'aucuns ⁽¹⁾ ont engagé dans cette controverse des *certitudes*, que les héritiers de la pensée du Moyen Âge avaient jusqu'ici tenues soigneusement en marge de la discussion. J'ai défendu mes positions, en opposant à ces dénégations gratuites le témoignage explicite de Duns Scot. Il reste à démontrer que les « critiques », concluant au rejet pur et simple de l'univocité, sont de nul effet.

La défense comporte deux parties, à savoir :

- 1° La légitimité de l'ens univocum ;
- 2° L'extension de l'univocité aux qualités simples.

(1) Le R. P. GARRIGOU-LAGRANGE se fait un plaisir d'accumuler les prétendus méfaits de l'univocité. En fait, notre exposé de la lettre de Duns Scot lui a paru très orthodoxe. Mais le mérite n'en remonterait pas aux textes que nous avons traduits fidèlement. « Les scotistes contemporains, dit-il, évitent d'ailleurs les inconvénients, dont nous venons de parler, dans la mesure où ils rapprochent (et ils le font de plus en plus) l'univocité de Scot de l'analogie de saint Thomas ». *Rev. thom.* 1913, p. 42. — Cette constatation ne dit pas assez. Scot a reçu entière de ses devanciers l'analogie, qui était à tout le monde, et son univocité n'a jamais entamé, non plus qu'envahi, le domaine de l'analogie.

CHAPITRE V.

L'univocité est-elle concevable ?

§ I.

Métaphysique et univocité.

Ici, je n'hésite pas à dire que les griefs formulés ⁽¹⁾ n'ont pas le fondement désirable. C'est ce qu'il convient de prouver en reprenant l'un après

⁽¹⁾ M. FRÉDÉRIC MORIN, au t. XXII de l'*Encyclopédie théologique* publiée par l'abbé Migne, 1865, p. 246 et suivantes, se dit partisan de l'univocité au sens scotiste. Il emprunte sa documentation à la *logique* du niçois Colomb, donc à l'un des ouvrages *ad mentem Scoti*. Le recours au texte original (*Oxon.*, l. I, d. 3, q. 3. Wadding, n. 12. — Quaracchi, n. 383), aurait épargné à cet auteur une méprise assez grosse de conséquences. Duns Scot, l'univocité établie, ajoute : « *Istae rationes non concludunt univocitatem entis in quid ad differentias ultimas et passiones* ». M. Morin traduit : « Il faut que l'être pris en soi ne puisse pas s'affirmer des différences dernières ». Ce serait le cas de prononcer : Traductor, traditor. Mais si l'on comprend qu'il s'agit seulement de marquer que l'univocité est hors d'emploi en ce qui concerne les modalités spécifiées du réel, l'on voit aussitôt surgir la ligne de démarcation nécessaire entre univocité et analogie. Tant pis pour les scolastiques de la période verbeuse si, comme l'indique Morin sur la foi de Colomb, ils se sont divisés en deux camps autour d'une question que Scot n'a pas soulevée. Je lis, en effet, en note : *Iurgium vero exstat non modicum inter thomistas et scotistas utrum ens praedicetur de suis passionibus ac*

l'autre, sauf en ce qu'ils ont d'accessoire, les arguments par lesquels on essaye de les justifier.

Je pose en thèse la proposition suivant: « *L'ens univoque est donné* ». — Pour la démolir, l'on nous oppose trois preuves, à savoir:

- 1) preuve par la définition;
- 2) preuve par le concept initial;
- 3) preuve par le concept abstrait.

Nous suivrons rigoureusement ce même ordre.

1.^o *Preuve par la définition.* — L'être, rappelle le P. Petazzi, c'est « id cui competit esse ». Or, « id cui competit esse est essentia vel quidditas rei ». Donc l'être n'est pas, ne peut pas être le « non-néant » pur et simple. Car l'être désigne rigoureusement « l'essence ou la quiddité de la chose », et encore devrait-on dire « de la chose matérielle — rei materialis ». C'est, en d'autres termes, l'*ens* limité à l'interprétation de l'*ens commune* ou *strictissimum*. L'être *transcendental* est tout simplement passé sous silence.

Peut-on, poursuit-il, définir l'être par le *non-néant*. Ce serait expliquer l'*affirmation* par la *négation*. A cela, je répons: il en serait ainsi, si j'écrivais: « l'être, c'est le non-être ». En énonçant: « l'être, c'est le non-néant », je déclare équivalement: « l'être, c'est quelque chose ». Car nier le néant, c'est affirmer l'être: id cui competit esse quocumque modo.

Soit, a-t-on répondu, « mais l'être s'oppose au néant par sa réalité même », donc, en tant qu'il est ceci ou cela: Dieu ou la créature, l'homme ou l'âne.

de ultimis differentiis. La question est évidemment mal posée. Au demeurant, M. Morin embrouille comme à plaisir des controverses auxquelles il n'est pas suffisamment initié. De ce chef, il crée parfois des antinomies qui n'ont jamais existé.

— L'argument ici n'est pas sans portée. Car il est clair que si la terre, l'homme et l'âne ne sont pas *effectivement*, ils ne sont rien. Je m'explique. Je suppose que l'âne ait disparu tout à fait et qu'il ne reste plus de lui aucune trace, même dans le souvenir. Il y aura, en conséquence, le *nihilum asini*. Supprimez de même toute la création. Il en résultera le *nihilum rei creatae*. Il s'ensuivra donc le *néant* restreint à ceci ou à cela — *nihilum sui et subiecti*.

— On est encore loin du *néant absolu*. Celui-ci est, non pas en exclusion de ceci ou de cela, mais de tout ce qui est. Il y a donc un *néant* opposé à l'idée même d'être, au possible, au réel, à tout, sans excepter Dieu. « L'être en général, remarque M. Piat ⁽¹⁾, cet être que nous affirmons de toutes les réalités, soit logiques, soit concrètes, précisément parce qu'il n'en garde plus que le trait commun, c'est bien là, le maximum d'indétermination, le maximum de la pauvreté métaphysique. Loin que l'idée d'être enveloppe toutes les perfections, elle les exclut toutes, et par définition ».

J'ai beau m'efforcer. Je n'arrive pas à saisir que l'être soit seulement l'essence ou la quiddité de la chose créée. Encore moins, puis-je me résigner à prononcer : « l'être, absolument parlant, ne signifie pas quelque chose d'analogue ou d'univoque, mais

(1) C. PIAT, *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, p. 119. « Malebranche, poursuit M. Piat, dédaignait un peu l'histoire et s'en moquait parfois. C'est un malheur. S'il eût pris la peine d'étudier la suite des systèmes philosophiques, il aurait sans doute remarqué la différence que faisaient les grecs entre l'indéterminé et le parfait; et dans le parfait lui-même, entre le fini et l'infini : il se serait aperçu, en particulier, que de l'indéterminé qui n'est presque pas, on ne passe, ni à l'infini qui est tout, ni au parfait, dont la plénitude enferme causalement tout ce qui est ».

la substance, voire la substance matérielle ». Dieu et l'âme ne sont pas cela. Faudra-t-il les reléguer dans la catégorie du néant?... On trouve absurde qu'« un concept, envisagé en lui-même », soit analogue ou univoque. Or, pourquoi restreindre arbitrairement l'être à la « substance matérielle »?... J'accorde, par ailleurs, qu'un concept, du point de vue abstrait, est ce qu'il est, ni plus, ni moins. C'est pour cela que, en regard des sujets, où il se réalise de fait, tant qu'on ne sort pas de l'abstrait, *il est nécessairement UN*. Il n'y a pas, en d'autres termes, deux définitions de l'abstrait. La contenance d'un litre n'est pas la contenance d'un hectolitre. S'ensuit-il, qu'en l'un et l'autre cas, l'idée de contenance ne soit pas identique? La « sagesse » en Dieu n'est pas la « sagesse » dans l'homme. S'ensuit-il, qu'en l'un et l'autre cas, l'idée générale de *sagesse* présuppose une conception différente?

Autre considérant : Il faudrait, en fin de compte, bien s'entendre sur le sens de l'*univocité scotiste*. Celle-ci n'est pas l'univocité proprement dite : concept, qui s'étend à plusieurs, en ce qu'ils ont, dans le concret, au moins un minimum d'essence identique. — Et, de fait, l'*homme* et le *chien* sont *univoques* au concept *animal*, en ce que les phénomènes de la vie animale se retrouvent chez l'un et chez l'autre. Mais parce que l'homme détient en plus du chien, la prérogative de la raison, il y a de l'un à l'autre *analogie physique*, soit identité partielle de nature. On ne peut en dire autant de Dieu en regard de la créature. Donc pas d'*univocité*.

Je suis d'accord avec tout le monde pour souligner cette conclusion et je déclare expressément qu'il n'y a pas de Dieu à la créature un atome de

ressemblance constitutive. *Dieu est ce que la créature n'est pas*. Toutefois, je maintiens l'indétermination de l'être et des qualités simples, à la condition de s'en tenir au sens scotiste. *Univocité* ici s'entend strictement du *concept abstrait* ⁽¹⁾, en ce qu'il ne définit rien. Soit l'idée du *non-néant*. Elle n'évoque pas d'elle-même un sujet d'inhésion, ou fini, ou infini. Elle est donc susceptible de pénétrer la définition de l'un et de l'autre. C'est la *transcendance* ou *univocité logique*, que patronne Scot. Pour ma part, j'atteste que j'entends très nettement ce langage. Et nul n'a le droit de rétrécir arbitrairement l'*enceinte* du non-néant, limitée seulement par le réel. Pourquoi se contenter d'une modeste chapelle, quand l'édifice doit atteindre de majestueuses proportions? N'en déplaie aux contradicteurs, il manque encore quelque chose à l'architecture de l'être, quand on a seulement posé l'essence ou la substance, au sens absolu de chose matérielle, et même de créature.

2.^o *Preuve par l'ens initial*. — L'*ens initial*, dit-on,

(1) Cette indétermination n'a jamais été niée par les scolastiques à quelque école qu'ils appartenissent. Au début, l'on parlait *analogie* tout court, mais en distinguant implicitement l'analogie attributive de l'analogie de proportion. Duns Scot, le premier, appela l'attention sur le fondement de l'analogie. La rencontre des analogués, dans un concept partiel, est ce fondement. On en convint sans peine, avec cette différence que cette rencontre des analogués dans le concept partiel, fut appelée par d'autres *analogie de proportion*. L'on eut soin de marquer deux unités de proportion : l'une parallèle au concept inadéquat, strictement abstrait, confus, indéterminé de l'être; l'autre, correspondant au concept parfait, adéquat, distinct, déterminé des êtres. C'était manifestement insérer, dans le thomisme, l'enseignement de Duns Scot. De nombreux passages de Saint Thomas appelaient, d'ailleurs, cette distinction entre le concept formel et le concept objectif.

c'est celui qui est connu le premier; or, l'être connu le premier, c'est la créature; et, par la créature, Dieu; donc, en aucun cas, l'*ens initial* n'est l'*ens univocum*.

Ce serait le cas de répondre: *distinguo maiorem; sub-distinguo minorem; nego consequens*. — Par *ordre logique*, on n'entend pas ici l'*ordre de la connaissance* relatif à la marche que suit l'esprit dans l'acquisition des idées. — On pourrait alléguer de ce chef: l'ordre de la connaissance est donné avec la première idée, qui se fait jour dans l'entendement. Au fait, il est seulement question de la *connaissance raisonnée, systématisée*, en tant que, par l'analyse, l'esprit va du complexe au moins complexe pour aboutir finalement à l'élément le plus simple. En regard de l'entendement, cet élément le plus simple, mis à jour par la réflexion, postérieur de fait aux intuitions premières, est cependant dénommé, en raison de son extension plus grande, l'*élément primordial, initial, fondamental* de la connaissance proprement dite.

S. Thomas, si j'en crois Scot, n'est pas remonté jusqu'à cette simplification extrême de l'être *par scrupule aristotélicien* ⁽¹⁾. S'ensuit-il qu'on ne puisse

(1) De fait, *Summa Contra Gentes*, l. I, c. XXXII, S. Thomas dit: « Quod univoce de pluribus praedicatur, utroque illorum ad minus secundum intellectum simplicius est. Deo autem neque secundum rationem, neque secundum intellectum potest esse aliquid simplicius. Nihil igitur univoce de Deo et rebus aliis praedicatur ». Mais pour que cela fut exact, il faudrait que le concept d'existence ne puisse pas mentalement être isolé de l'existence, — encore que, postérieurement à la définition, l'Etre de Dieu soit réfractaire à toutes les distinctions. In Deo essentia et esse sunt unum et idem, sed non in quolibet alio. Scot, *Quodl.* q. 1, n. 3. — Duns Scot est, d'ailleurs, pleinement d'accord avec

pas, affranchi de cette « gêne bien grande... de se croire obligé d'approuver en tout Aristote et de le prendre pour la règle de la vérité des opinions philosophiques, comme il semble qu'on ait voulu le faire... » ⁽¹⁾, s'ensuit-il, dis-je, qu'on ne puisse pas de fait dépouiller le *concept* des déterminations concrètes pour remonter à une donnée extrême, souverainement abstraite, en laquelle l'esprit, par hypothèse, ne se représenterait plus rien de l'essence des choses? Soyons clair. Cette conception d'un ens, indéterminé dans l'esprit, répugne objectivement, en ce que de fait Dieu et les créatures sont ce qu'il sont. Mais parce que l'esprit dans l'aperception des rapports d'idée à idée, par le concept, par le jugement, par le raisonnement, dans l'analyse comme dans la synthèse, débute nécessairement par les notions les moins complexes et les plus générales, peut-il ne pas situer au seuil de la connaissance la conception de l'existant, affirmation inconcrète et extra-modale du *réel*, quel qu'il soit ou puisse être?

Ici, je prévois l'objection: Votre existant est la simplification extrême du concept d'être, fondée sur la distinction tout au moins conceptuelle de l'essence et de l'existence. Or, peut-on dire *initiale*, une idée qui, selon toute apparence, serait le dernier aboutissant de l'abstraction mentale? — Faisons une comparaison. Quand un homme se désa-

S. Thomas, eu égard à la simplicité divine. — Deus vere summe simplex est. — Quaelibet creatura est composita ex actu et potentia; quia nulla est pura potentia, quia tunc non esset; *nec purus actus*, quia tunc esset Deus. SCOT, *Oxon.*, l. 1, d. 8, q. 1, n. 1; q. 2, n. 1, Quaracchi, n. 601 et 612.

(1) ARNAULD, *Logique de Port Royal*, second discours, édition Ch. Jourdain, p. 28.

bille, la *flanelle* est le dernier vêtement qu'il quitte. N'est-ce pas de fait le vêtement, qui adhère le plus immédiatement à l'épiderme? Ainsi fait l'esprit. Il dépouille le concret, allant progressivement des accidents à la substance, de la substance à l'essence, de l'essence à l'être désessencié. Cet être désessencié, c'est le transcendantal de Duns Scot. L'esprit, au delà du non-néant, ne conçoit plus rien. C'est le dernier mot de l'analyse mentale. Cette affirmation universelle marque l'infranchissable mur de démarcation du domaine de l'idée. Tout est dans l'être; rien n'est en dehors de l'être. Le *non-néant* est ainsi le point initial de la connaissance ⁽¹⁾. Il y a, en d'autres termes, en vue de la logique proprement dite, un être dénommé *initial*, parce qu'il exprime un *attribut* sans lequel rien de ce qui existe de quelque façon, dans la connaissance ou dans le réel, ne pourrait se situer hors du néant.

Ne voulant à aucun prix désessencier l'être, l'on est en peine pour saisir le bien fondé de l'univocité. Mais doit-on se raidir contre l'évidence même? L'abstraction de l'essence est possible. La preuve en est que mon esprit la conçoit clairement: *A facto ad esse valet illatio*. Le non-néant est conçu: donc il est donné. Il y a, en d'autres termes, un point initial où le concept d'être n'est pas encore incliné à ceci ou à cela. Ce *point initial*, c'est l'être *indéterminé, transcendantal ou univoque* de Duns Scot. C'est l'affir-

(1) Les scolastiques distinguaient entre la connaissance confuse et la connaissance distincte, ce que je traduirais par connaissance vulgaire et connaissance analytique. L'idée, de l'être, en tant qu'elle relève de la métaphysique, est ainsi au point de départ, bien qu'on l'acquière distinctement la dernière. — Cf. SCOT. *Oxon.*, l. 1, d. 3, q. 1 et 2.

mation du *non-néant*, indépendamment des modalités multiples du réel. Tout ce qui est ou peut être est réalité ou idée pure. Rien de ce qui est ou peut être — quocumque modo — n'est exclu de la sphère d'extension de l'être, désessencié par artifice de l'entendement. Duns Scot était donc fondé à reconnaître à cet *universel* une *transcendance logique* en regard de tout, du réel et du possible, du connu et du concret, du fini et de l'infini.

3° *Preuve par l'abstraction*. — Abstraire, selon une interprétation assez commune, c'est, d'une certaine façon, *extraire du réel*. Il y a, en d'autres termes, pénétration de connu à connaissant, en ce que les données du réel alimentent toujours les conceptions de l'esprit. L'entendement s'exerce de fait sur le créé, voire sur l'aperception par les sens des propriétés des corps. Comment donnerait-il, dans l'abstrait, un concept d'une extension illimitée, antérieur dans l'analyse de l'esprit aux modes concrets de l'être, provisoirement affranchi de toutes les déterminations du réel, en dehors et au dessus des catégories du fini, applicable dans cette phase initiale indistinctement et dans un sens unique à Dieu et à la créature, au réel et au possible? *Non, ce concept n'est pas possible.*

« Bien que, dit-on, *dans notre manière de concevoir*, l'être ait une certaine supériorité vis-à-vis de chaque chose, pour la raison précise qu'on le retrouve en toutes, toutefois *in realitate*, dans la réalité, il s'identifie à tous les modes de l'être et il les implique tous, quoique d'une façon confuse et potentielle. Il s'ensuit que la notion d'être ne peut pas, à proprement parler, devenir l'objet d'une abstraction véritable par exclusion totale du concret ». L'abs-

traction, explique-t-on, ne se fait vraiment qu'autant que, dans le concept absolu, deux entités s'excluent l'une de l'autre. *Or le concept absolu des modes de l'être n'exclut pas l'être* ⁽¹⁾. Comment, dès lors, abstraire du concret *l'ens univocum*?

Si cette argumentation doit sortir tout son effet, elle n'engage pas seulement l'abstraction ontologique ⁽²⁾. Et pourrais-je dire: parce qu'on ne peut isoler l'*animalité* de la *rationalité* sans que l'homme cesse d'être *son essence*, l'abstraction est donc impossible. Qu'on ne dise pas: mais les deux concepts s'excluent! Car, je suis en droit de répondre: — En tant que *réalité*, ils s'identifient dans l'homme! Que l'esprit ne sépare point ce que la nature unit! On peut bien faire abstraction de tel ou tel individu, mais l'homme, en tant que tel, est réfractaire à toute abstraction!

Cette façon de raisonner, n'est rien moins que déraisonnable. Je maintiens donc que l'abstraction est possible. Mais pourquoi méconnaître que si l'être ne peut s'exclure de fait des *modes de l'être*, ces *modes* se séparent entr'eux du tout au tout? Et, précisément, parce que dans les objets les *modes de l'être* sont différents, j'en conclus qu'on doit *mentalement* — *in conceptibus* — pouvoir faire abstraction de ces différences concrètes, de façon à les *désessencier* enfin. De là, la théorie de l'être transcendantal.

(1) Et hoc concedo. La réciproque serait-elle également vraie et doit-on prononcer: le concept absolu de l'être n'exclut pas les modes de l'être? Là est toute la question. D'aucuns prennent ainsi plaisir à nier l'*univocité*, en regard d'un concept qu'ils se refusent à désessencier.

(2) SCOT, *Oxon.*, l. I, d. 3, q. 1 et 2, art. 4. — Quaracchi, n. 346.

Pour ne pas se rendre à l'évidence, l'on s'embarrasse dans les termes : — L'être *transcendantal* est donné dans le concept ; pourtant, l'être s'identifie de fait au concret. On ne peut pas sortir de la réalité telle quelle. Et ceci détruit cela !

A mon grand regret, je ne puis voir dans le concret une « impasse », barrant la voie à l'esprit dans son ascension progressive vers l'abstraction finale. « Potest ab omnibus istis (entibus) abstrahi unus conceptus significatus hoc nomine ens, licet *non naturaliter* et *metaphysice loquendo* » ⁽¹⁾. L'ordre réel et l'ordre logique sont parallèles, en rapport mutuel, mais indépendants l'un de l'autre, si bien que l'ordre de la connaissance est démesurément plus étendu. Il en serait tout autrement si le *concept abstrait* n'était donné qu'en dépendance du réel fini ⁽²⁾.

(1) *Capitalia Scoti*, tom. 1, p. 161. Duns Scot, par cette incidente, marque nettement les limites de l'univocation de l'ens. Elle ne pénètre pas le concret — *non naturaliter* — non plus que l'être subordonné aux catégories de la substance et de l'accident, *non metaphysice loquendo*.

(2) Signalons trois degrés dans l'abstraction : *premier degré* : remonter du particulier à l'universel ; *deuxième degré* : passer de l'universel au plus universel, soit le passage des idées déterminées aux prédicables et aux prédicaments ; *troisième degré* : dépasser les limites des prédicables et des prédicaments pour aboutir à la transcendance de l'être. — Ce sont ces opérations que M. Emile Boutroux, dans une série de conférences, données en mars 1913 à l'*Université de Rome*, qualifiait du nom de *scientisme*, opposé à la science proprement dite. Mais laisserons-nous ainsi démolir, en ce qu'il a de plus fondamental, l'édifice de la philosophie péripatéticienne ?

§ II.

Application de cette théorie à la théodicée.

Les critiques de nos contemporains ne me paraissent guère mieux fondées, quant à l'application de *l'univocité* aux attributs simples. Déjà, nous leur avons opposé la lettre de Scot. Toutefois, il ne sera pas sans intérêt de reprendre l'une après l'autre les principales preuves par lesquelles, on tâche de montrer l'illégitimité de *l'univocité* envahissant, non plus l'enceinte, mais l'intérieur de la théodicée.

1. *Preuve par la compréhension inhérente à la connaissance des attributs simples.* — On remarquera que ces attributs simples désignent des prédicats, révélés à l'entendement par la connaissance expérimentale du sujet créé, qui en est investi : *vie, liberté, science*, etc. Or l'abstraction est une retenue, faite par l'entendement sur les données du réel. Par ailleurs, Dieu et la créature diffèrent infiniment l'un de l'autre. Comment concevoir abstractivement ces attributs, en fonction simultanée du fini et de l'infini, dans les limites d'une compréhension unique ? Cela n'est pas possible. Tout au moins, on se gardera d'introduire la théorie de l'univocité dans le chapitre de la théodicée, qui solutionne la question de nature.

D'aucuns croient que cet inconvénient serait mieux évité, si l'on disait : *ces concepts sont univoques dans le sens suivant : Dieu et la creature ne sont pas non-vivants, non-libres, non-savants !* — Je suis reconnaissant à ces charitables critiques de m'avoir

montré la planche du salut. Au fait, cela ne serait d'aucune utilité. Car prononcer :

Dieu et la créature ne sont pas non-vivants, non-libres, non-savants, signifie équivalement : *Dieu et la créature sont vivants, libres, savants*. — Donc, impossible, de toute façon, d'échapper à une certaine compréhension.

Voici ma justification. Ces attributs simples, science, vie, liberté, etc., sont donc réalisés en moi, sujet fini. Je ne puis, de ce chef, les transposer en Dieu. Seulement, *du point de vue abstrait*, je découvre bientôt que ces qualités et autres similaires ne sont pas connexes à un sujet limité. Elles sont en moi imparfaitement. Il ne répugne pas, par ailleurs, qu'elles atteignent en Dieu l'infini. Bien plus, je ne conçois pas la Perfection Infinie sans la vie totale, sans la liberté plénière, sans le savoir illimité. Vie totale, liberté plénière, savoir illimité, sont manifestement des postulats de la Perfection Absolue. *Le fondement de l'univocité, en regard de Dieu et de la créature, c'est ici la non connexité de l'idée abstraite de vie, de liberté, de science, à un sujet fini ou infini.*

Ces qualités n'évoquent pas un mode d'être spécifié. Elles sont, de ce chef, indéterminées.

2. *Preuve par la distinction de l'ordre logique du réel.* — Constatons deux faits : 1. Les attributs simples sont conçus ; donc ils relèvent de la connaissance. — 2. Les attributs simples sont effectivement en Dieu et dans la créature : donc ils ressortissent au réel. — Il y a, par suite, en regard de ces attributs, un ordre logique et un ordre réel. — *Donc la distinction est donnée.*

Ce n'est pas cela que l'on conteste : « *Cette distinction, m'entends-je dire, ne légitime pas l'univocité* ».

— Pourquoi? — Parce que, dans ma pensée, *l'ordre logique serait* EXTRA-RÉEL, IRRÉEL, PUREMENT IDÉAL.

Or j'ai seulement indiqué que *la logique est* UNE ABSTRACTION DU CONCRET, *qu'elle est de* L'INCONCRET. Et j'accorde que le *logique* n'est pas de l'irréel, « ce à quoi rien ne répond *fuori di noi stessi* ». Le *logique* est, cependant, de l'*inconcret*. Aussi pouvais-je hasarder avec Scot: « Du point de vue strictement concept, la liberté n'est pas de préférence ici ou là, en Dieu ou dans la créature raisonnable. Il y a donc — a parte conceptus — une certaine indétermination des attributs simples, que Duns Scot dénomme *univocité* ».

Soit! — poursuit mon contradicteur, les attributs simples sont — servatis servandis — applicables à Dieu et à la créature raisonnable. Or, n'y aurait-il pas, en conséquence, une contradiction évidente à rejeter ensuite toute analogie réelle de Dieu à la créature? — A cela je réponds: il y aurait contradiction, de ma part, à rejeter l'analogie de proportion. Mais, je ne puis, sans inconvénient, admettre de Dieu à la créature une *analogie réelle*. Cette position mènerait à L'UNIVOCITÉ PROPREMENT DITE, outrepassant les frontières de l'inconcret, conformément à l'adage: « univoca logica sunt analogia physica ». Conséquemment, on supposerait un parallélisme réel, de fait, entre l'être de Dieu et l'être des créatures. Dieu ne serait plus le Transcendant — id quod superat omne ens.

L'univocité scotiste — qu'on le retienne bien — n'est pas l'*univocité thomiste* ⁽¹⁾. Elle ne sort pas de

(1) Par contre, l'analogie scotiste est, depuis le point de départ jusqu'à son dernier aboutissant, identique à l'analogie thomiste.

l'indétermination du concept abstrait, isolé de tout concret. Elle exprime seulement la neutralité des qualités simples, réalisées dans le concept, vis à vis de tel ou tel mode d'être. Pour mieux préciser sa portée, je substituerai volontiers à l'adage thomiste, celui-ci, d'inspiration nettement scotiste : *univoca logica sunt confuse concepta* ⁽¹⁾. Ici, j'ajouterais que si les analogistes intransigeants se demandent en quoi la créature se rencontre avec Dieu, nonobstant la différence totale des natures, c'est que l'analogie est à leurs yeux un concept, où il doit subsister une certaine confusion. Parler de rapports de proportion, n'est-ce pas confesser que l'analogie est un concept mixte, où il entre plus que de la dissemblance ?

3. *Preuve par l'identité partielle de nature, supposée inhérente à l'abstraction.* — On admet qu'une certaine abstraction est possible vis-à-vis des attributs simples, en prenant son point de départ de la créature. Toutefois, cette abstraction « ne transfère pas les choses dans le domaine de l'irréel ». L'homme concept, l'homme abstrait, n'est qu'une idée. Or, que d'individus, dans le concret, réalisent de fait l'*animal raisonnable* ! Si les *notes de l'essence* n'étaient pas dans le *réel* — *in realitate*, — s'il n'y avait pas, de plus possibilité, de les concevoir, *en exclusion des notes individuelles*, l'abstraction serait impossible. En d'autres termes, l'*univocité logique* suppose — *a parte rei* — une *similitude partielle (genre) ou totale (espèce) de nature*. Or, de Dieu à la créature, il n'y

(1) *Confuse concipitur aliquid cum exprimitur per nomen; distincte autem cum concipitur sicut exprimitur per definitionem* P. DE AQUILA, in 1 *Sent.* d. 3, q. 3. Conf. SCOT. *Oxon.* ibid.

a pas cette similitude de nature partielle ou totale. Donc, pas d'univocité!

Réponse. — Tout cela est bien redit. L'essentiel, pour ma thèse, c'est: 1. que l'abstraction soit possible en regard des qualités simples; 2. que je puisse *extra subjectiver* le concept abstrait; 3. que ce concept, en son état d'abstraction, n'évoque pas un sujet d'inhésion, même confusément défini.

Cela me suffit pour conclure: la qualité, que je conçois de la sorte, n'appartient en propre à aucun sujet déterminé. Elle n'est pas, en regard de mon esprit, attribuée à celui-ci ou à celui-là. Je suis manifestement en possession de l'inconcret. Et cet inconcret, en dehors de mon idée, se précise dans le concret de Dieu ou de la créature. Or tant qu'il n'envahit pas le réel, cet inconcret se confine manifestement dans une indétermination pure et simple. C'est à cette indétermination que j'applique le sens d'*univoque*.

S'ensuit-il — et c'est au fond le grief que nos contradicteurs entendent légitimer — « que le concept d'univocité doive justifier l'attribution que nous faisons à Dieu de certains prédicats que nous vérifions dans les créatures »? — Plus brièvement: *ces prédicats sont-ils des postulats de l'univocité?* — Non, assurément. — CES PRÉDICATS SONT EN DIEU DES POSTULATS DE LA PERFECTION INFINIE. Si Dieu est l'infiniment Parfait, il doit posséder, au suprême degré, — in summo, — « toutes les perfections, qu'il vaut mieux avoir que n'avoir pas ». La vie, la science, la liberté sont de ce nombre, en raison de la non-connexité à un mode d'être limité. Elles peuvent donc atteindre l'Infini.

Dieu, Perfection Absolue, est ainsi la Vie, la Liberté, le Savoir, en toute leur plénitude.

4. *Preuve par la définition de l'univocité thomiste, conformément à l'adage : les univoques logiques ce sont les analogues physiques.* — J'ai assez répété que c'est, pour exclure l'univocité proprement dite, que Scot rejette, en vue de Dieu et des créatures, l'analogie dite réelle ou physique. Celle-ci, objecte un contradicteur, est pourtant l'univocité telle qu'on l'entend communément. Que vous le vouliez ou non, elle est l'expression d'une similitude de nature entre des individus, différents par l'espèce ou seulement par le nombre. Elle atteint son maximum, quand on a seulement des individus d'une même espèce. L'univocité atteindrait *le nec plus ultra*, si deux individus se rencontraient, non seulement dans le genre ou dans l'espèce, mais dans les moindres accidents. De fait, cette ressemblance totale ne se rencontre nulle part. Il reste, cependant, qu'une certaine ressemblance de nature est le postulat nécessaire de l'univocité, suivant l'adage reçu : *univoca logica sunt analogia physica*. Cette ressemblance concrète, si minime qu'on puisse la concevoir, fait totalement défaut entre Dieu et la créature. Dès lors, qu'on ne nous parle plus d'univocité.

A cela, je réponds de rechef : l'univocité scotiste n'est pas cela. On l'entend d'« un concept essentiellement un » ⁽¹⁾, en ce qu'on peut l'étendre à plusieurs dans les limites d'une signification unique. Déjà, Aristote avait prononcé : « On dit que les choses sont univoques, quand le même nom sert à les désigner et que, en regard de ce nom,

(1) *Oxon.*, l. III, d. 7, q. 1, n. 5.

le concept est identique » ⁽¹⁾. Le concept univoque est donc celui qui, autant que cela dépend de son contenu abstrait, est dit uniformément de plusieurs. A tout prendre, l'univocité scotiste n'est qu'une indifférence marquée du concept comme tel, eu égard aux diverses déterminations qu'il doit recevoir du concret tel quel. Elle n'est pas, pour Scot, l'aperception d'un fond réel — entitas — commun à Dieu et aux créatures, isolé par l'esprit des différences concrètes ⁽²⁾. L'on aurait beau protester : *mais l'univocité, c'est cela même!* — Car ce qui est en cause ici, c'est uniquement le sens que Scot attache à cette expression. De plus, nos contradicteurs ne sauraient nier l'indétermination inhérente dans la pensée à la raison formelle de l'existence et des attributs simples. C'est ce qu'il importe avant tout de retenir dans cette discussion. Le sort des mots ne mérite pas qu'on s'épuise pour eux en élucubrations stériles. Comprendre est préférable, et servira mieux les intérêts de la conciliation.

5. *Dernière preuve par la non-identité de l'essence et de l'existence dans les êtres concrets et finis.* — Disons tout de suite, que nous reconnaissons loyalement au philosophe le droit d'affirmer la non-identité réelle, si le dualisme de l'essence et de l'existence dans le concret fini lui paraît évident. Mais l'on exagère la portée de cette thèse, quand on dit : *doctrine très sûre de la distinction réelle entre*

⁽¹⁾ ARIST., *De Praedicam.*, cap. I.

⁽²⁾ Duns Scot fait observer que, à la différence de l'analogie proprement dite, l'analogie de proportion se fonde sur un « aliquid univoco ». *Oxon.*, l. I, d. 8, q. 3, art. 1. — Quaracchi, n. 627.

essence et existence dans la créature. Une opinion n'est pas une doctrine intangible. Certitude pour Pierre, elle est aux yeux de Paul une affirmation contestable en tous points. Vous ne voulez pas, dites-vous, accorder, avec Scot, que : essence et existence, dans la créature, sont *unum et idem*. C'est une manière de voir. Il faudrait de plus, convaincre. Jusqu'ici, les raisons que l'on a alléguées ont trouvé peu d'adhérents, ou, du moins, elles sont loin de rallier l'unanimité des suffrages. Par suite, l'on devrait éviter de faire de la distinction réelle la clef de voûte du superbe édifice doctrinal, dû à la plume inspirée de l'Angélique. Et, de fait, soit que mon essence s'identifie à mon existence, ou qu'elle en diffère réellement, *Dieu est ce qu'Il est* et la créature m'apparaît, en l'une et l'autre hypothèses, infiniment au-dessous du Transcendant, confinant, pour ainsi dire, au néant. De même il faut bien comprendre que l'on peut n'être pas avec Scot au sujet de l'univocité et se rencontrer avec lui, quant à la distinction de l'essence et de l'existence.

Nous n'hésitons pas à le redire. L'on ne peut contraindre les philosophes à se rallier à une opinion de préférence à telle autre. Par suite, l'on doit se garder d'anathématiser ceux qui, en certaines matières, font uniquement usage de leur entendement. Mais l'on agirait mal, si l'on fondait l'édifice résistant de l'apologétique chrétienne, sur le sable mouvant des subtilités scolastiques.

La distinction réelle n'est, à tout prendre, rien de plus, à tel point que le bien fondé en est insaisissable pour beaucoup. Mais l'on serait plus en droit de s'émouvoir, si l'on portait atteinte à la vieille théorie de l'acte et de la puissance. Car l'on serait,

dès lors, incapable de saisir le faible des constructions du monisme panthéiste.

C'est qu'en effet la transcendance de l'Etre Divin est nécessairement liée à ces deux évidences diversement établies :

Dieu est Acte Pur ;

Le Créé est Pure Contingence.

Sans doute, dans la pensée de quelques uns, la contingence du créé serait elle-même intimement liée à la distinction thomiste de l'essence et de l'existence. Il resterait alors à établir cette union nécessaire et l'accord sur les prémisses produirait l'harmonie dans les déductions.

Toutefois l'on ne peut se rendre à l'évidence du raisonnement suivant que nous empruntons au P. Martinez de Prado ⁽¹⁾ : « Ce qui ne peut exister, sans le concours de plusieurs, est composé. Or aucune chose, dont l'existence serait différente de l'essence, ne peut exister, sans le concours de plusieurs, à savoir l'essence et l'existence. Donc toute chose, en laquelle l'essence n'est pas l'existence, est composée ». C'est qu'en effet le P. de Prado suppose démontré ce qu'il doit établir. Le syllogisme serait, certes, plus direct, s'il disait : Tout ce qui est composé est fait de deux éléments, l'essence et l'existence ; or tout créé est composé ; donc... L'on pourrait néanmoins contester la majeure et estimer que tout ce qui est composé est restrictivement matière et forme, et plus universellement puissance et acte. De toutes façons, l'on n'arrive pas au but désiré. De l'avis de l'auteur que nous citons, la raison fondamentale du thomisme consisterait en ce que l'e-

(1) Op cit., p. 118.

xistence est une note accidentelle du créé, et donc distincte de son essence. C'est ce que, pour ma part, je n'arrive pas à saisir. Car, s'il est indéniable que j'existe, comme par un hasard, mon essence n'est pas moins accidentelle que mon existence. Je suis. Je pourrais ne pas être. Le monde ne s'en porterait pas plus mal. Or ce que l'on n'établira jamais, c'est que, rigoureusement parlant, je pourrais être sans exister. Et, pourtant, il en serait ainsi si, du point de vue réel, mon existence n'était qu'un accident de moi-même.

C'est pourquoi pour m'en tenir aux prémisses communes, je serais d'avis que, étant donnée la contingence du créé et le contraste, qui situe Dieu dans la possession plénière et éternelle de ce qu'Il est, sait et veut, et le rend ainsi indemne de tout devenir, l'on doit convenir que si les essences idéales sont éternelles, elles se distinguent néanmoins des essences physiques, dont la présence limitée dans l'espace et dans la durée, est un pur effet de l'Inconcevable Bonté de Celui qui, étant la Plénitude même, a voulu faire émerger du néant le monde, l'homme et les êtres invisibles.

CONCLUSION (1)

Les critiques contemporains se rendront-ils à l'évidence d'un exposé intentionnellement objectif?

L'univocité de Duns Scot, interprétée du point de vue réel, devait motiver des déductions logiques, ou prétendues telles, de nature à jeter le discrédit sur la doctrine du Subtil.

C'est ce qui est arrivé de fait.

Ceux-ci l'ont accusé d'anthropomorphiser Dieu; ceux-là l'ont apparenté au panthéisme; d'autres lui ont reproché de n'échapper à l'agnosticisme, qu'en se soustrayant aux exigences rigoureuses des prémisses.

De là, à conclure au *Modernisme*, tel qu'il a été condamné par l'Encyclique *Pascendi*, il n'y avait qu'un pas.

Il n'est, d'ailleurs, venu à l'idée d'aucuns des « exécuteurs » d'un Maître, calomnié de parti pris, d'appliquer au Docteur Franciscain, cette règle élémentaire d'honnêteté et de justice littéraires: « Nulli

(1) Nous donnons ici, comme *conclusion*, un court extrait des pages publiées par nous dans les *Etudes franciscaines* (avril 1912) sous le titre : *Actualités scotistes*.

auctori imponenda est sententia falsa, vel multum absurda, nisi habeatur expresse ex dictis eius, vel sequatur evidenter ex dictis eius ». *Scotus. Quodl. Q. 6, n. 38.*

Et parce que Duns Scot est, malgré tout, d'un dogmatisme, qui respecte la vérité chrétienne ⁽¹⁾ dans son intégrité, il restait à montrer que, — d'ailleurs, partisan du primat de la volonté sur la raison, — il avait dû reconstruire l'édifice ruiné de la certitude sur les postulats de la raison pratique.

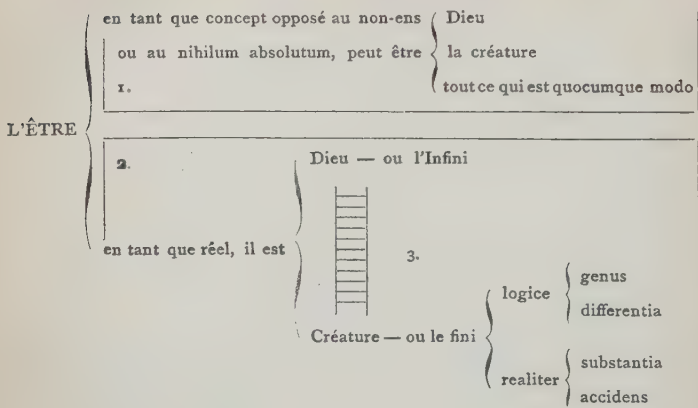
Nous croyons avoir péremptoirement répondu aux critiques dirigées principalement contre la théorie de l'univocité.

Celle-ci, située par Scot au sommet de l'abstraction, — qui va, progressivement, du plus simple au moins complexe, du moins complexe au plus complexe, pour se terminer, par en bas, à la substance créée, et enfin à l'accident, — N'EST PAS L'ENS INITIAL, dans le processus chronologico-logique de la connaissance, qui va du plus connu au moins connu, et enfin du moins connu à l'inconnu, soit progressivement, du plus complexe au moins complexe, du moins complexe au plus simple, au simple, et enfin à l'extrêmement simple.

(¹) Il ne faut pas oublier que le principe directeur, qui guide constamment Scot, est le célèbre *fides quaerens intellectum* de S. Anselme. Qu'on étudie, par exemple, sa preuve — *de immortalitate animae* — et l'on verra que son puissant esprit se réfugie volontiers à l'ombre du *Testimonium Dei*, autrement plus rassurant que les profondes spéculations des philosophes, qui n'ont jamais réussi qu'à rallier que quelques rares esprits, comme si cette vérité fondamentale n'intéressait pas, au suprême degré, toute l'humanité.

Soit les deux schémas suivants :

1° — SCHÉMA LOGIQUE.

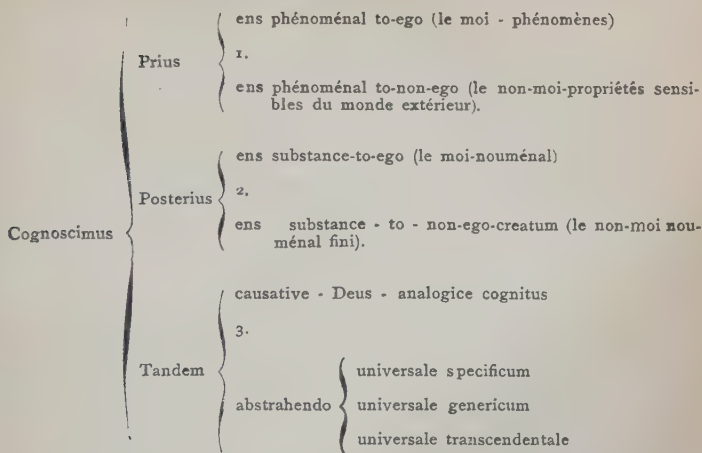


Explication des n^{os}. — I. Indique la ligne de démarcation de l'univocité scotiste, qui on le voit, n'envahit en rien la sphère de l'ens reale. — Et c'est ce que l'on n'a jamais voulu comprendre dans le camp opposé.

II. Ligne de démarcation de l'analogie thomisto-scotiste. S. Thomas et Scot y suivent une marche parallèle, identique. Seul, Duns Scot est remonté plus haut, méconnaissant en cela l'adage thomiste: *ens reale opponitur (suo) nihilo realitate sua, (et quidem determinata)*.

III. Ascension causale du monde à Dieu, fondement de l'analogie thomisto-scotiste, d'après l'adage: *nihil (ex parte conceptus absoluti) simpliciter habetur perfectum in creatura (rationali), quod prius non sit (infinite) in Deo*.

2° — SCHEMA CHRONOLOGICO-LOGIQUE.



Explication des n^{os}. — I. Les phénomènes subjectifs (vie sensitive, intellectuelle, volitive) sont, apparemment, les premiers connus. Suit l'aperception des propriétés extérieures des corps (accidents sensibles), à moins toutefois que l'on doive renverser cet ordre.

II. Au nom du « principe d'inhésion » — nam accidentis proprium est inesse — et vu la différenciation des phénomènes, qui indique (les propriétés du fer n'étant pas celles de l'eau) la variété des substances — on conclut : 1° à la substance ; — 2° aux diverses substances.

III. Le « devenir » inhérent « aux substances » — et, a fortiori, aux accidents prouve manifestement que « le tout » est *ab alio* — et donc *par Dieu*. De là, la conclusion à l'existence d'un *Ens a se*, réel, infini, au-dessus de tout. Car le *réel* émane *causative* du *réel*. La force probante des preuves : *An Deus sit* — est péremptoire, concluante au suprême degré.

Donc Dieu est. — Et donc — termine Scot — gravissant le dernier degré des abstractions logiques — *le néant n'est pas donné* — puisqu'il y a des êtres, et puisqu'il y a l'*Etre*. — *L'ens univocum* est donc, *de fait*, au point terminus de la connaissance par delà l'analogie de proportion.

L'on comprendra ainsi :

1° Que l'ens univoque est une abstraction poussée au degré extrême jusqu'à la désessenciation suprême du concept ;

2° Qu'il est à l'extrême opposé de l'ens phénoménal de Kant, avec lequel on a voulu l'identifier ;

3° Qu'ainsi, il n'est pas, en regard de Dieu et de la créature, un fond de réalité commune pouvant légitimer une sorte de monisme panthéistique ;

4° Qu'il n'est pas, non plus, un parallélisme de nature-concept, entre Dieu et l'homme, pouvant autoriser l'anthropomorphisme ;

5° Que, réfractaire à toutes ces monstruosité logiques, il est, par le fait, antérieur dans l'esprit à toutes les contractions du réel, sans exclusion de Dieu.

Ce qui s'explique encore par l'échelle ascendante du « nihilum », qui peut n'être qu'une exclusion partielle d'être réel. Soit les degrés suivants :

PREMIER DEGRÉ : *nihilum accidentis* : nihilum albedinis, rotunditatis, etc.

DEUXIÈME DEGRÉ : *nihilum proprii* : nihilum loquelae, risus, etc.

TROISIÈME DEGRÉ : *nihilum individui* : nihilum Petri, Galliae, etc.

QUATRIÈME DEGRÉ : *nihilum speciei* : nihilum hominis, leonis, etc.

CINQUIÈME DEGRÉ : *nihilum substantiae* : nihilum rei creatae materialis, etc.

SIXIÈME DEGRÉ : *nihilum substantiae sive spiritualis sive mixtae* : hinc totius creationis.

SEPTIÈME DEGRÉ : NIHILUM DEI.

HUITIÈME DEGRÉ : *nihilum totius entis realis* ; et hoc esset gradus supremus non-entis.

D'où il appert que le concept du *non ens*, soit le *nihilum*, peut devenir la négation de tout, sans exclusion de Dieu. Et l'*ens-concept* peut être parallèlement à ce *nihilum absolutum*, la pure affirmation de l'existant, sans détermination conceptuelle de ceci ou de cela, et donc premier dans la systématisation des idées, par renversement total de l'ordre chronologico-logique. Ce concept incompréhensif, au suprême degré, n'est pas un *concept-définition*. Par suite, il n'inclut pas nécessairement l'*analogie*, qui sépare le *réel* de Dieu du *concret* de la créature. Que l'on n'oublie pas, que l'on peut ; 1.^o concevoir le monde sans Dieu (*athéisme*) ; 2.^o Dieu sans la créature (*créationisme*) — et enfin l'absence de l'un et de l'autre — et l'on conviendra, qu'il n'est pas impossible d'affirmer simultanément, sans les définir, Dieu et la créature.

C'est ce que Duns Scot a exprimé. C'est ce que personne ne conteste de fait. Le Subtil a donné à cette affirmation suprême, hors de laquelle l'esprit sombrerait dans le néant, le nom d'*univoque*. Et, prévoyant bien, que le mot serait traité en intrus, par ceux qui l'eussent mieux reçu d'un autre, il se contente, pour toute excuse, d'un simple appel au sens commun : *Etiam magistri, in discurrendo, observant univocationem entis, licet voce negent*.

Car, poursuit-il, vous ne voulez pas de l'agnosticisme. Or comment prouverez-vous que Dieu est

l'Être Infini, si vous n'accordez pas, au préalable, qu'Il est hors le néant ?

L'univocité, sauf la lettre, est donc dans la philosophie de tous les penseurs orthodoxes. Sans l'univocité, pour échapper à l'anthropomorphose de Dieu, l'esprit devrait, du point de vue rationnel, se confiner dans un agnosticisme d'expectative, quitte à prendre dans la révélation les connaissances positives, que sa raison serait impuissante à lui donner d'elle-même (¹).

L'univocité, au sens défini par Scot, est un fait de connaissance. On peut et l'on doit rectifier les

(¹ Duns Scot fait remarquer que S. JEAN DAMASCÈNE (*Elementatio*, c. X), BOËCE (*De Trinit.*), AVERROËS, (*Métaph.* l. X, comm. 7) ont parlé de manière à laisser comprendre que Dieu diffère de la créature comme une substance d'une autre substance. *Oxon.* l. I. d. 8, n. 630, Quaracchi, 1912. — Toutefois, n. 645, il défend S. Jean Damascène et Boèce contre l'interprétation fautive que leur prêtent les partisans de l'univocité, que l'on pourrait appeler panthéistique. Il retient l'accusation à la charge d'Averroès, qui en cela « a mal rendu la pensée de son maître ». Il lui oppose, en conséquence, l'autorité d'Aristote et le témoignage non moins explicite d'Avicenne. — ARISTOTE, *Met.* l. VII, c. 23. — et ultimum — *ibid.*, l. VIII, *Topic.*, l. I et IV in fine. — Avicenne. — *Met.* l. I, c. 5. — l. VIII, c. 4. — L'un et l'autre disent que, du point de vue concret, Dieu n'est pas subordonné aux catégories de l'être, non plus qu'aux prédicables. Pourtant, en regard de l'axiome, Aristote a affirmé implicitement qu'il est une affirmation d'être, qui n'exclut rien de ce qui est. — Cf. *Oxon.*, *ibid.* n. 642-645. Le nom de Maïmonide ayant été prononcé, en ces derniers temps, à l'occasion de l'univoque de Scot, l'on retiendra que celui-ci proclame expressément que c'est contre l'agnosticisme du rabbin Moïse, qu'il a formulé son « opinion moyenne ». Cf. *Oxon.*, *ibid.*, n. 656.

expressions ⁽¹⁾. On constate les faits. L'univocité est cela même. *Experimur*, proclame le maître franciscain. J'ai conscience, pour ma part, que l'idée désessenciée de l'être et l'inconcret des attributs simples ne sont pas connexes dans mon esprit aux déterminations concrètes du réel. Ils sont donc indéterminés. Tant qu'on ne les envisage pas dépendamment de l'adage: « *quidquid recipitur, ad modum recipientis, recipitur* », — il y a *univocité*. Celle-ci s'impose à qui sait l'entendre. Anneau d'or, placé providentiellement entre deux extrêmes, distants à l'infini l'un de l'autre! — Pure création de l'esprit, je le veux bien! Mais cela suffit pour nous découvrir dans la créature une sorte d'ébauche en miniature des perfections, qui atteignent en Dieu les proportions de l'Absolu. En quoi il est exact de conclure que si les idées se rencontrent, le monde et Dieu se tiennent l'un de l'autre à la distance de l'infini au fini.

(¹) Du fait que le mot *univoque*, dans la pensée de Scot, est synonyme de *neutre*, d'*indéterminé*, de *transcendental*, et que l'accord existe sur ses équivalents, nous aurions, ce me semble, mauvaise grâce à ne pas renoncer à une expression, que l'on se refuserait, de parti pris, à interpréter selon le sens proposé par Scot. Il conviendrait donc de n'en parler que dans la mesure où l'exposé objectif de la doctrine la rendrait inévitable, en ayant soin de rappeler que ce terme est employé explicitement pour désigner des idées abstractivement isolées des modalités variées du concret. « *Ad placitum est, dit Scot, huic conceptui, hoc nomen imponere vel illud... sed non est ad placitum, quis conceptus possit haberi communior isto, vel non; imo hoc dependet ex natura rei* ». *Quaest. subtilissimae*, l. IV, q. I, n. 4. — *Op. omnia*, Vivès, t. VII, p. 142.

AVIS AU LECTEUR.

Bien que les chapitres de ce livre soient la reproduction légèrement retouchée pour le fond d'articles parus de 1908 à 1913 dans la *Revue de Philosophie* et dans les *Etudes Franciscaines*, l'auteur est confus de découvrir dans ces pages :

1) une économie et un déplacement assez fréquents d'accents et de virgules;

2) quelques soustractions et substitutions de voyelles et de consonnes;

3) un certain nombre de coquilles, recueillies, sur les bords du Tibre. Celles-ci, pour la plupart, pouvant facilement être corrigées par la catégorie de lecteurs auxquels cet ouvrage est destiné, nous faisons appel à l'indulgence de ceux-ci. Ils rencontreront, par exemple, à la p. 50 *ascensionelle* au lieu de « ascensionnelle », — p. 53 en note *metapherice* pour « metaphorice », — p. 66 et 67, *e* et *le* au lieu de « et » et « les », — p. 72, « *responsable* » pour « responsables » : — p. 99, « *transcendental* », au lieu de « transcendantal », — p. 104 en note, « *étae* » pour « être », — p. 142, « *arrivé* » au lieu d'« arrivé » — et autres curiosités de ce genre, sans qu'il y ait de la faute du correcteur. Le lecteur, p.p. 176-177 devra lire : « Et parce que la sphère des possibles est incirconsrite, on parlerait imprudemment d'un concret réel *non* susceptible de nouveaux accroissements ».



TABLE DES MATIÈRES

	PAG.
AVANT-PROPOS	V

PREMIÈRE PARTIE

L'Existence de Dieu

CHAPITRE	I. Nécessité de prouver l'existence de Dieu .	7
»	II. Possibilité de prouver l'existence de Dieu .	26
»	III. Légitimité de la preuve d'existence . . .	34
»	IV. Preuves scotistes de l'existence de Dieu. .	45
	§ I. Les trois primautés	46
	§ II. Trois primautés en un seul	61
	§ III. Le Premier Unique, c'est Dieu . .	67

DEUXIÈME PARTIE

Ce que nous savons de Dieu

CHAPITRE	I. Étendue et limites de notre connaissance de Dieu.	77
	§ I. Étendue de notre connaissance de Dieu	81
	§ II. Limites de cette même connaissance	92
»	II. L'Etre Transcendant . , . . .	
	§ I. L'Acte Pur	112
	§ II. Dieu, Catégories et Universaux . .	126
»	III. Les perfections en Dieu	142

	§ I. Dieu est-il parfait?	143
	§ II. Quelles perfections sont en Dieu?	151
	§ III. En quoi Dieu est-il semblable aux créatures?	161
CHAPITRE IV.	L'Infini	174
	§ I. Qu'est ce que l'Infini?	176
	§ II. Cet infini est-il possible?	184
	§ III. L'infini existe-t-il?	186
	§ VI. Quel rôle joue la notion d'infini?	193
»	V. La Valeur du langage en théodicée	202
	§ I. Dieu peut-il être nommé?	202
	§ II. Valeur des noms divins	207
	§ III. Rapports de l'univers à Dieu	220

TROISIÈME PARTIE

Vers la connaissance de Dieu par l'indétermination des concepts

CHAPITRE	I. Nature de l'univocité	232
	§ I. Ce qu'elle n'est pas	232
	§ II. Ce que c'est que cette univocité	240
	§ III. Apparements arbitraires	247
	§ IV. Vers l'abstraction transcendante	253
»	II. Valeur de l'univocité	261
	§ I. L'univocité en métaphysique et en cri- tériologie	262
	§ II. Valeur apologétique de l'univocité	267
»	III. Les fondements de l'univocité	278
	§ I. Fondement logique	280
	§ II. Fondement métaphysique.	292
	§ III. Fondement historique.	302
»	IV. Duns Scot a-t-il enseigné l'univocité?	311
	§ I. Duns Scot a-t-il enseigné l'univocation de l'ens?	312
	§ II. Duns Scot a-t-il étendu l'univocité aux attributs simples?	317
»	V. L'univocité est-elle concevable?	327
	§ I. Métaphysique et univocité	327
	§ II. Application de cette théorie à la théodicée	338
CONCLUSION.		343



LISTE DES NOMS D'AUTEURS (1)

- Albert le Grand, VIII, 187, 238.
Albert de Saxe, 275.
Amaldiani (Pierre de Viterbe),
XII.
Ambroise (saint), 210.
Anselme (saint), IX, 5, 19, 20,
21, 153, 155, 165, 185, 214,
274, 299, 317, 349.
Aquila (Pierre d') 83, 95, 96,
242, 245, 271, 341.
Araujo, 285.
Aristote, IX, 8, 14, 27, 36, 40,
49, 52, 69, 79, 89, 144, 145,
156, 172, 176, 188, 234, 241,
242, 252, 278, 317, 333, 343.
344, 354.
Arnauld, 333.
Athanase (saint), 5.
Augustin (saint), IX, 5, 34, 116,
165, 170, 208, 213, 223, 305,
317.
Auriol, IX, 137, 239, 308.
Averroës, IX, 14, 61, 264, 354.
Avicebron, IX.
Avicenne, IX, 101, 131, 148,
354.
Bacon (Roger), IX, 187.
Balmès, 245.
Bannez, 295.
Barbedette, 112, 233.
Baron (Vincent), 136, 137, 138,
Bayle, 3, 112.
Benoit, IX, 182.
Bergier, 142.
Berkeley, 289.
Blanc (E.), 98.
Boëce, IX, 210, 290, 314, 354.
Boileau, 141.
Bonaventure (saint), VIII, 4,
5, 14, 15, 16, 68, 69, 181, 182,
187, 188, 192, 230, 238, 240,
257, 303, 306.
Bossuet, 5.
Boutroux, 337.
Boyvin, 238, 292.
Bucer (Martin), 187.
Buonaiuti, 292.
Brunetière, 3, 4.

(1) Les chiffres indiquent les renvois aux pages.

- Cajétan, 137, 161, 239, 296, 803.
 Campanella, 137.
 Capréol, 239.
 Catharin, 137, 141.
 Charbonnel (Ferd.), 94.
 Chossat, 48, 49, 264.
 Claverie, 146, 147.
 Colomb, 327.
 Cornoldi, 239, 240, 242, 243, 266.
 Cousin, 3.
 Damascène (saint Jean), IX,
 19, 116, 134, 135, 213, 254.
 Dario, 143.
 Denys (saint), 170. Pseudo-Denys, 303.
 Denys le Chartreux, 114, 174.
 Déodat de Basly, 162, 179, 197.
 312, 317, 321, 337.
 Dernoye, V.
 Descartes, 155.
 Dessoulavy, 186.
 Döllinger, 80.
 Doney, 142.
 Duhem, 160, 189.
 Dupasquier, 238.
 Durand de saint Pourçain, 137.
 Eucken, 156.
 Faber (Philippe de Faenza), 294.
 Farges, 112, 180, 200, 232, 300.
 Fénelon, 5.
 Fernandez-Garcia, 213.
 Ferrara, 295.
 Flandria, 239, 295.
 Fichte, 3.
 Fiorentino, 140.
 Fonseca, 239, 295.
 Fonsegrive, XI, 272, 273.
 Frassen, 122, 193, 197, 304.
 Galilée, 49.
 Gardair, 116.
 Gardeil, 3, 139, 173, 205, 207.
 Garrigou-Lagrange, 96, 100, 103,
 124, 152, 233, 235, 238, 250,
 253, 269, 283, 284, 286, 287,
 289, 294, 295, 302, 326.
 Gazali, IX.
 Gemelli, 302.
 Génv (Paul) 128, 150.
 Gentile, 305.
 Gérard, 271.
 Gerdil, 93.
 Gilbert de la Porée, 218.
 Gillet, 279.
 Gilles de Rome, VIII, 295.
 Godefroy de Fontaines, XII,
 114.
 Gonzalès, 104, 173, 179.
 Gousset, 142.
 Grabon (Mathieu), 137.
 Gratry, 93.
 Guéranger, 138.
 Halès, (Alexandre de) VIII, 94,
 187, 238, 303.
 Hauréau, 3, 79, 92, 112.
 Hégel, 3, 5, 101, 142, 233, 250,
 319.
 Henry, de Gand, IX, XI, 69,
 114, 171, 272, 313.
 Hergenröther, VI.
 Hervée, 239.
 Hofer, XI.
 Höffding, 319.
 Huby, VIII.
 Ignace (saint) 249.
 Javel, 295.
 Jansen, VI.
 Jourdain (Ch.) 124.
 Kant, XII, 5, 79, 89, 142, 161,
 179, 203, 248, 261, 352.
 Krisper, 179.
 Leibnitz, 185, 258.
 Léon XIII. 79, 280.

- Le Roy (E.), VII, 248, 249, 284,
 302, 303, 304.
 Lerma, 295.
 Leucippe, 144.
 Lincoln, 271.
 Lombard (Pierre), 113.
 Lorenzelli, 263.
 Lulle (Raymond), 3.
 Lychet, 238.
 Maïmonide, IX, 48, 209, 233,
 354.
 Malebranche, 93, 94, 278, 329.
 Mancini, 232.
 Maria (De), 79, 129, 249, 261.
 Mathieu (saint), 93, 144.
 Mattiussi, 179.
 Mayron (François de), IX, 92,
 160.
 Mercier, 140, 249.
 Moïse, 113.
 Moisant, 111, 175, 273.
 Montaigne, 96.
 Montefortino (J. de), 19, 21, 30,
 32, 35, 37, 43, 52, 55, 57, 59,
 64, 80, 161, 186, 207, 208, 211.
 Morin (Frédéric), 3, 5, 327.
 Murri, 304.
 Nazarius, 295.
 Occam, IX, XI, 137, 183, 275.
 Olive (Pierre d'), 293.
 Oschott, 275.
 Palhoriès, 136.
 Parménide, 233, 286, 303.
 Paul (saint), 31.
 Pereira, 233.
 Petazzi, 229, 230, 238, 244, 245,
 251, 255, 261, 311, 315.
 Piat (Cl.), 289, 291, 320, 328, 329.
 Pie X, VII, 280.
 Pierre de Sainte-Catherine, 238.
 Platon, 92, 286.
 Pluzanski, 50, 70, 79, 92, 112.
 Porphyre, 252.
 Possevin, 141.
 Prado (N. del), 79, 248, 296.
 Prado (Martinez de), 239, 290,
 291, 295, 296, 308, 346.
 Pythagore, 144.
 Rabier, 250.
 Raymond, 142, 279, 304.
 Renan, 4.
 Richard, 142, 266, 286.
 Ridolfi, 261.
 Ripalda, 183.
 Rosa (E.), VI.
 Rosmini, 79, 93, 98, 104, 136,
 232, 235, 287.
 Rousselot, 3, 112.
 Rousselot, S. I., VIII, 96.
 Salamanque (Théologiens de)
 183.
 Salomon, 206.
 Sarnano, XII.
 Scheeben, 80, 183.
 Schelling, 3.
 Schiller, 186.
 Serra, 295.
 Sertillanges, 116, 117, 127, 129,
 217, 218, 219.
 Siger de Brabant, IX.
 Soncina, 239.
 Soto, 295.
 Speusippe, 144.
 Spencer, 110, 132, 164.
 Spinoza, 142, 161, 179, 233.
 Stoeckl, 80.
 Suarez, 5, 238, 285, 288, 289, 303.
 Thomas d'Angleterre, 271.
 Thomas de Saint-Joseph, 238.
 Thomas (Saint), V, VI, VIII,
 IX, 5, 6, 7, 12, 14, 29, 32, 48,
 57, 59, 69, 79, 86, 87, 88,

- 95, 98, 101, 102, 111, 117, 125,
132, 136, 137, 140, 145, 146,
147, 161, 166, 181, 182, 186,
187, 190, 192, 208, 209, 210,
212, 213, 217, 219, 223, 224,
230, 235, 237, 238, 239, 240,
248, 249, 257, 271, 280,
285, 289, 292, 303, 305, 306,
308, 325, 326, 331, 332, 345,
350.
Trithème, 141.
Turner, 292.
Tyrrell, 249, 304.
Ulrich 114.
Vacant, 77, 124, 292, 294.
Vallet, 124.
Vasquez, 239, 308.
Vulpes, 238.
Wadding, 275, 292.
Weber (A.), 156.
Weber (J.) 101.
Werner (Karl) 80.
Wulf (de), 3, 21, 155, 156, 230,
235.
Zerbi (Gabriel de Vérone), XII,
XIII, XIV.
Zigliara, 232.
Zumel, 295.
-

208.5
D 923B

31255

BELMONT S.

AUTHOR

Etudes sur Philosophie Duns Scot

TITLE I Dieu Existence Cognoscibilit

[illegible]

31255

